كريستيان جامبي
(Christian Jambet)

الاسلام وغناه الاخلاقي

يراقب الغربيّون اليوم أزمة المجتمعات الإسلامية بشيء من الملل حيناً، وبشيء من التّعب في أغلب الأحيان. وهم يرون علامات مستقبل يُنذر بدعوات عودة المهدي المنتظر وبفتن أصوليّة. ويرون أنّ من شأن ذلك أن يؤدّي إلى حظر حرّياتنا، وبالتالي حظر الحريّة ككلّ. وهم قلّما يتصوّرون علاجاً لتوغّل ثقافة أقلّ حظاً من ثقافتنا. ومن يتجاسر ويجزم بأنّ الرأي العام الذي تحكمه بفكر مسبق لايقلّ تصلّباً عن «القَدَر المحمّدي» (Fatum mahometanum) نفسه؟ وهذا الرأي يخلص دائماً إلى القول: ما عاد بإمكان ذاك العالم أن ينتج شيئاً صالحاً. وهكذا يكون موقعنا من الإسلام مخالفاً لذاك الذي قد يتبنّاه مَن يساعد على تصحيح الخطأ (Aufklärer)، لأنّنا نستبعد، أوّلياً، من النظام التاريخي للعقل، ديانةً وثقافة وكلّ من ينتمي إليها.

لأجل هذا، يُمنع الكلام الذي يدافع كما ينبغي عن خطاب المسلمين بصفتهم مسلمين، وتُفرَّغ قدرات العقل أمام ادّعاءات الدين الحقّ، ويوضع كلّ فرد أمام الاختيار العبثي، بين القبول الأعمى للظلاميّة والرفض الحاسم للإسلام. ويبدو أنّ زمن اعتراف الغرب بـ «الوحي» عند الإسلام، واعتراف الإسلام بكرامة الغرب الروحيّة، قد مضى. وربّما انتهى زمن لويس ماسينيون مقتلعاً معه الحوار الوحيد الذي طرحته حداثتنا، والذي يرتكز على الفكرة التصاعديّة لـ «طائفة ابراهيمية»، الطائفة الخفيّة لـ «الوجوه الرسوليّة» التي تجمع في الأبديّة شارل دو فوكو ومنصور الحلّاج. وبدلاً من هذه الفكرة المنظّمة، فإنّ مجرّد رفضنا معرفة الروافد الداخلية للإسلام يصبّ في مجرى العنصرية المتفشّية.

وإذا كان زمن ماسّينيون هو زمن الكلمة الصوفيّة، زمن مشاركة في هذا «التهيّؤ» الأساسي للحبّ، فإنّ زمننا نحن قد يكون زمن الأخلاقيـة (L'éthique). ولا أودّ هنا أن أقول إنّ نقاط الالتقاء بين المتصوّفة المسلمين والروحانيين اليهود والمسيحيين لن تتمكّن اليوم من محو الحدود التي فرضتها الأديان بقوّة. بخلاف ذلك، لعلّ التشيّع الروحي لا يزال يعترض على التشيّع السياسي، أو لعلّ التصوّف هو ملاذ حقيقي ضدّ الأصوليّة العمياء. ولكن يبدو لي أنّ ثمّة تراثاً للفكر الأخلاقي لا يزال ينتظر من يشجّعه ويحييه في أرض الإسلام، وحتى هنا عندنا. أمّا السؤال الذي سأنطلق منه، فهو الآتي: بأيّة عبارات ووفقاً لأيّة ضرورات تواجه الأخلاقيّة الإسلاميّة بين دفاع فعّال وبين الأشكال المتعدّدة للعدوانيّة؟

وهنا أيضاً، علينا أن نفهم الوضع الأخلاقي للإسلام وسأحاول تحديده من خلال بعض الخطوط العامّة: الإسلام السنّي، المتفوّق عددياً، هو اليوم في حالة تبعيّة فلسفيّة بالنسبة إلى الإسلام الشيعي. وبالتالي، فإنّ التناقضات الخاصّة به محدّدة بتناقضات الإسلام الشيعي التي هي أكثر حيويّة لما تنطوي عليه من نزاع محتوم داخل كلّ توحيد (Monothéisme) لم يُتمّم غايته. والغاية هنا هي مجيء المهدي المنتظر. أمّا أن يكون الإسلام الشيعي قد أصبح منحصراً، كمّياً وجغرافياً، في إيران والعراق، فليست مسألة مهمّة، إذ منه جاءت فكرة جوهر الإسلام، وفكره وتفسيره العامّ، تقابله ثقافة سنّية مفرّغة. ولتوضيح ذلك، سأعتمد على شهادتين كلاسيكيتين لم يفقدهما الزمن من أهميتها الكبيرة.

الشهادة الأولى هي تأمّل مؤثّر لإبن عربي يطالعنا في الفصل الرابع عشر من كتابه «فصوص الحكم». يقول الرائي والمنظّر الأكبر لتجربة الإسلام السنّي الروحية، في النصف الأوّل من القرن الثالث عشر: «واعلم أنّ الولاية هي الفلك المحيط العام، ولهذا لم تنقطع، ولها الإنباء العام. وأما نبوّة التشريع والرسالة فمنقطعة. وفي محمّد صلّى الله عليه وسلّم قد انقطعت، فلا نبي بعده: يعني مشرِّعاً أو مشرَّعاً له، ولا رسول وهو المشرّع. وهذا الحديث قَصَم ظهور أولياء الله لأنّه يتضمّن انقطاع ذوق العبوديّة الكاملة التامة... والله لم يتسمّ بنبيّ ولا رسول، وتسمّى بالولي واتّصف بهذا الاسم فقال «الله وليُّ الذين آمنوا» (القرآن ٢ : ٢٥٧) وقال: «هو الولي الحميد» (القرآن ٤٢ : ٢٨)...
فإذا رأيت النبي يتكلّم بكلام خارج عن التشريع فمن حيث هو وليّ وعارف، ولهذا، مقامه من حيث هو عالم أتمّ وأكمل من حيث هو رسول أو ذو تشريع وشرع. فإذا

سمعت أحداً من أهل الله يقول أو ينقل إليك عنه أنّه قال الولاية أعلى من النبوّة، فليس يريد ذلك القائل إلاّ ما ذكرناه. أو يقول إنّ الولي فوق النبي والرسول».

السؤال الأساسي، إذاً، هو ذاك المتعلّق بعلاقة ممكنة مع الله. كيف يمكن أن يكون الله ـ وهو الحقّ السامي قطْعاً ـ معروفاً، معبوداً ومطاعاً؟ كيف يمكن أن تحدث تجربة الخضوع الروحيّة؟ إنّ الرسالة النبويّة ـ رسالة الرسول الذي أُرسِل لينشر ديانة تشريعيّة، أو رسالة نبيّ ـ هي التي تقوم، في غياب كل تجسُّد، بهذه الوساطة الضروريّة. وعلينا أن نوضّح، فوراً، أنّ الوساطة تقوم بين الخادم، العبد، وبين ربّه. هذا الرب، الإلَه الذي ينكشف، الذي «يحبّ العرفان»، الذي يخرج من وحدانيّته الصامتة كليّاً، يحمل اسم الله. إنّ تفكير ابن عربي يقوم بأكمله على الحادث الأخطر، ألا وهو ختام النبوّة، إتمامها مع محمّد. لكن لماذا هذا الحادث مرعب وخطير؟ يبدو أنّ الإسلام، بعدما أكمل التوحيد، اتّكأ على هذا الصمت الإلَهي الذي أسْبغته عليه النبوّة. والغريب أنّ ظهور آخر الديانات التشريعيّة كان أيضاً بداية لوضع متأزّم، إذ كيف نستقي العيش من الحياة الإلَهيّة بعدما انسحب الله تاركاً معنى شريعته فقط؟ كيف يتمّ الاكتفاء بالتطبيق الطقسي للوصايا، وهو أمر ضروري لكنّه فارغ روحيّاً؟ كيف نختبر الزمن التاريخي خارج توالي الأيام الهادىء والرتيب حيث لا رضى يُرتجى أبداً؟

وهكذا، فإنّ الوضع الأدبي للإسلام السنّي يتميّز، حسب ابن عربي، برغبة من دون امتلاء، بتمتّع ضائع. الله هو الشيء، أو بالأحرى هو الموضوع الغائب لرغبة لا تُسمّى أبداً، أو أنها تُسمّى خطأً. سأراجع، هنا، عبارة تصعب ترجمتها، ولقد أخطأنا حين نقلناها على هذا النحو: «المعرفة الوحدانيّة الخاصّة بالعبد الكامل والتام». أمّا بالعربية، فهي على الشكل الآتي: «ذوق العبوديّة الكاملة التامّة». وهذه العبارة تشمل أيضاً معاني أخرى، ذلك أنّ المقصود، بحسب ترجمة هنري كوربان، هو «المعرفة الحكميّة»، أي التعرُّف من خلال تذوُّق علم قائم على التوحُّد والتمتّع بالثمرة المُذاقة، علم أرفع من المعرفة الاستدلاليّة، تجربة. العبوديّة هي الخضوع الروحي، الخاصّ بالإنسان الذي يكتشف في وجهه ذاته انعكاس الوجه الذي أوحى به الله. وهكذا لا يعود ثمة فرق بين اسمه واسم الله، وبه يتسمّى الله. يقول لنا ابن عربي إنّ هذه العبوديّة ليست هي النبوّة التشريعيّة، ولا يمكنها أن تكون كذلك. والله، إذ يمنح شريعته، لا يصبح ربّاً سهل المنال بالنسبة إلى تجربة العبد التامّ، ولا الوجه الآخر لهذا العبد. وتتكشّف حدود النبوّة من خلال إتمامها وانتهائها. بعد ذلك، وفي سرّ هذه النبوّة

بالذات، يجب أن يكون ثمة صلة أعمق مع الله، صلة تُعَبِّرُ عنها كلمة «الولاية»، الصداقة الإلهية، صداقة الله للإنسان، وتلك التي يستطيع الإنسان أن يحظى بها، فجأة، ويمارسها مع الله.

وتكون هذه الصداقة هي ميزة الأولياء. ولا أودّ هنا أن أُناقش مصطلحَيْ صداقة وولاية. فالمقصود، في الواقع، مناقشة ثانوية. لقد كشف ميشال شودكيفتش في كتابه الجميل عن ابن عربي («خاتم الأولياء») بمّا تتكوّن هذه «الولاية»، وما تحمل في ذاتها من «صداقة» روحية مَعيشة. ونحيل القارىء إلى الفصل المخصّص لتوضيح هذا الجانب. ويعنينا نصّ ابن عربي هنا لأسباب قد تكون جانبية. فنحن نرى فيه عَرْضاً رائعاً لـ «ظاهرة» الإسلام السنّي، وللرغبة التي يعبّر عنها، وهي رغبة لا تُقْهَر. وإذا ما تتبّعنا جيّداً منطق إبن عربي، فإنّ الديانة الحقّ ضروريّة وغير كافية في الوقت نفسه. الوعي الديني وعيٌ بائس. والحريّة الإنسانية تفترض مشاركة «اللانهائي» الإلهي، ووحده اللانهائي يستطيع أن يُرْوِي رغبة من جُبِل على صورة الواقع الذي ينبثق هو عنه. إلّا أنّ النبوّة هي، بالنسبة إلى اللانهائي، أثر محدود. والإسلام، إذاً، في أوج النهائي من خلال ارتباطه بحرفيّة المعنى، وفي أوج رغبة اللانهائي من حيث أنّ «الولاية» الإلهية والولاية التي في الإنسان تشتملان على النبوّة مثلما يحتوي الفلك الكوني الكون المادّيّ كلّه. إنّ الخلاص الأخلاقي (Le salut éthique) للطائفة الإسلاميّة سيأتي من «أولياء الله» بمقاماتهم المختلفة، ومن اعتراف الإسلام بدعوته الروحيّة التي تتحوّل من خلالها نهائيّة الشريعة إلى علم ومعرفة.

هنا بالذات، نقدّم شهادتنا الثانية، ونستعيرها من حيدر أملي، الشارح الإيراني الشيعي الأكبر لكتاب إبن عربي المذكور، وهو وُلد في شمالي إيران عام ٧٢٠ هجرية/١٣٢٠ ميلاديّة. وتؤلّف مطوّلات شرحه كتاباً ضخماً مؤلّفاً من مئات الصفحات، يناقش فيها بإسهاب مفهوم الولاية، موضّحاً إيّاه انطلاقاً من هذا الأثر للإمام الأول علي بن أبي طالب: «الناس ثلاثة: فعالِمٌ ربّاني، ومتعلّم على سبيل النجاة، والباقي همج رعاعٌ، أتباعُ كلّ ناعق، يميلون مع كلّ ريح، لم يستضيئوا بنور العلم ولم يلجأوا إلى ركن وثيق. يا كميل بن زياد! العلم خير من المال: العلم يحرسك وأنت تحرس المال؛ المال تنقصه النفقة والعلم يزكو على الانفاق؛ وَصنيع المال يزول بزواله. . .» («نصّ النصوص»، قدّم له وعلّق عليه كلّ من هنري كُرْبان وعثمان يحيى، ص ٢٦٤).

ثلاثة أنواع من البشر

ويعكس هذا المقطع القصير من «تراث» الإمام الأوّل، المكتوب بلغة عربية رائعة، مفهوم الكاتب الشيعي لكلمة «ولاية». كما يسمح هذا التراث، من خلال أنتروبولوجية دينية مألوفة عند الشيعة، بتبيين ثلاثة أنواع من البشر: العارف (Le gnostique) وليّ الله، ورجل دين الحقّ، وأخيراً «السوقي» عدوّ الله.

إنّ تفوّق الولاية على دين الحقّ، ليس إلّا تفوّق العلم الذي أوحى به الله، العلم السرّي والروحي، على الطاعة العمياء والتقليد. أمّا التمتّع الخاصّ بالعارف ـ التمتّع الذي يساعد العارف على تجاوز تناقضات الديانة الإيجابية ـ فهو يُدْرَج ضمن جدلية التملّك. ما يجب امتلاكه، والعلم أكثر ما يجب امتلاكه، هو ما يمتلكنا. والموضوع الصحيح للعلم هو الله. وإذ يمتلكنا الله، نمتلك الله الحقيقي، بينما الذين يعتقدون بأنّهم يمتلكون لا يمتلكون شيئاً. وفي هذا الموضع، حيث يتمّ تبادلٌ في النفس بين التملّك والتخلّي، يتزاوج الصوفيّ والشيعي الحقّ، والعلم هو الخير الحقّ، المعرفة المختصّة بالقلب، والتي يُنظر إليها كعضو روحي، معرفة كاملة لظاهر الديانة المُنزَلة ولباطنها والتملّك هنا حماية. والذي يملك هو، إذاً، «مملوك» بما يملكه. لأنّ وليّ الله هو أوّلاً حبيب الله. ولا نستطيع أن نملك ونحمي إلّا مَن يحمينا. إنّ امتلاك الخيرات الباطلة ينكشف من خلال الإنفاق الذي يستنفد ما نعتقد أنّنا نحكم القبض عليه. هذا، بينما يحمينا العلم، لأنّنا لا نملكه إلّا بمقدار ما ننفقه. ويطالعنا هنا مخطّط تربويّ للمثال الشيعي المجاهد: التعليم العامّ محميّ بنظام السرّ.

وماذا يعلّمنا التأكيد على هذا المثال؟ فالمفكر الشيعي لا يستطيع الاكتفاء بمعرفة «الولاية» فقط. يجب أن يوجد هناك «قرابة» أرفع من الدين النبويّ الحق وسابقة له. ولكن لكي لا يتراجع قطب الولاية هذه وممثّلوها، تُستحسن معرفة هؤلاء حيث هم. ذلك أنّ مكان الكون، بالنسبة إلى الشيعي، لا يمكن تحديده خارج ذرّية الأئمّة الأولياء. وتُحدِّد عائلةُ المعصومين الأربعة عشر (محمّد وابنته فاطمة والأئمّة الإثني عشر) في السماء، ومنذ الأزل، فضاء الولاية.

ولا نودّ أن نناقش هنا مشروعيّة وجهة نظر حيدر آملي، لكننا سنعالجها كظاهرة. فهو يكشف عمّا يجعل الشيعة تكتسب وظيفة ما ورائية موجّهة للإسلام بأكمله، ويبيّن أسباب معاناتها من تناقض مختصّ بها.

إنّ الأسباب التي تُفسِّر دور الفكر الشيعي الموجّه عندما يسترجع الإسلام ميله إلى الفتح هي في حاجة إلى توضيح من خلال موقف حيدر آملي. الولاية، هذه العلاقة الغريبة، هي أكثر من انفعال انساني. إنّها محرِّك أخلاقي لجماعة المؤمنين بحيث أنّها تحمي مراتب محسوسة ينتظم فيها الأنبياء والأئمّة ودرجات الحياة الروحيّة. وهذا الترتيب محكوم بنسبة القُرب من الله الموحى به. وهكذا، فإنّ حيدر آملي يميّز بين مَن «تبلّغ الدعوة» (المجذوب)، الذي خلقه الله في سبيل جلاله الخاص والذي «يطهّره بماء مقدّس»، وبين «الواصل» الذي يدرك الحقيقة الإلهيّة «بفنائه فيها وباستقائه ديمومته منها»، وذلك «في منزلة الحبّ الكامل». وبالتالي، تتّخذ الولاية صيغتين، لأنّ الله هو البادىء في اختيار وليّه بجعله يجتز المسافة التي تفصله عنه ليحوّله، من ثمّ، إلى «موضوع» لولايته. والبلوغ والقُرْب يخضعان للاختبار في لحظتين متمثّلتين في «الفناء في الله» و«البقاء بالله». والوجود الأصيل انتصارٌ على الإفناء حيث يبطل التمييز الوهمي بين الخالق والمخلوق. ويستعير الكاتب الشيعي هذه المفهومات من التصوّف، وهو يُقابل المؤمن الذي يكتفي بمقاربة عقليّة واستدلاليّة من الله (العالِم) بالمؤمن الذي يُبلَّغ بالله من خلال كشف الهويّة الإلهية (Ipséité divine)، ونعوتها وأفعالها. ولا شيء هنا يتجاوز معطيات التصوّف الأساسية، الموجودة كلّها عند ابن عربي. لا شيء إلّا هذه النقطة الجوهريّة: العارف الحقيقي، رجل القُرْب الإلهي، هو الإمام المنتظر. وبهذا التماثل، يزاوج حيدر آملي الانتظار الأُخْرَوي(*) الجماعي (L'attente eschatologique collective) والخلاص الشخصي، ويضيف إلى أخلاقية الحجب أخلاقيّة أخرى (متعلّقة بعودة المهدي المنتظر)، هي أخلاقيّة أهل الكمال. ومن لا يرى أنّ الديانة التي تعرف كيف تجمع بين مصير النفس الشخصي وبين مجموع الحوادث التي تَعْبر الجماعة من خلالها إلى حالة النعيم، هي الديانة الأقوى؟ فهي تمنح المخيّلة صورة واضحة لهذا «البقاء بالله» الذي تُحقِّق أخلاقيّةُ الولاية فيه الكمال المنشود.

اتجاها الإسلام الشيعي

ما كان قصد حيدر آملي عندما طبّق فكر إبن عربي على الفلسفة الشيعيّة؟ لفهم مواقف هذا المفكّر، علينا أن نذكّر، باختصار، برؤيته للأزمة المختصّة بالإسلام الشيعي

(*) المتعلّق بالعالم الآخر. (المترجم).

الإثني عشريّ. ونحن نعرف أن اختتام النبوّة مع محمد لا يقود الشيعة إلى القلق الروحي نفسه الذي يُعاني منه السُّنّة غير المكتفين بالحياة الروحية الواحدة الخاضعة للإدراك الظاهري ولتجلّيات الطقوس. وبالفعل، فإن الأئمّة، معلّمي التأويل الباطني، يكشفون للإنسانيّة تاريخ «الولاية» التي تحيي تاريخ النبوّة المنتهي قطعاً. وبعد زمن الكشف النبوي (الذي بدأ مع آدم وأكّدتْ عليه رسائل كل من نوح وابراهيم وموسى ويسوع)، يأتي زمن الكشف العرفاني والروحي (ولسان حالها أولياء الله). وقد يبدو، إذاً، أنّ الإسلام الشيعي هو الجواب الشافي عن السؤال القلق الذي طرحه إبن عربي. وقد يتخلّص الإسلام من وعيه البائس عبر تعرُّفه في وجه الأئمّة الإلهي ـ الإنساني إلى التوسُّط الضروري بين الغَيْب (Absconditum) الإلهي والظاهر الدنيويّ. لكنّنا نعرف أيضاً أن الإمام الثاني عشر المعترف به من قبل الذين أصبحوا، تدريجياً، أغلبية الشيعة، وهو محمد المهدي، يدخل في «استتار» أصغر، ثمّ أكبر، ويمنع كلّ نائب خاصّ من أن يمارس باسمه أيّاً من امتيازاته الكبرى: توزيع الغنيمة، إعلان الجهاد، إدارة الصَّدَقات الشرعيّة الآيلة إلى الإمام، قرارات خطيرة في قانون الجزاء، تجديد في العقيدة. وهكذا، فمن القرن العاشر وحتى القرن الرابع عشر الذي عاش فيه حيدر آملي، شارك الإسلام الشيعي الإثنا عشري في السلطة ومارسها أحياناً على نحو تسلّطي (كما في عهد الأمراء البويهيين)، وكان يستأثر استئثاراً فعلياً ببعض المجالات الاقتصادية والضريبيّة والإدارية في عهد خلافة العباسيين الصوريّة، ثمّ في عهد الأمراء الذين تقاسموا «دار الإسلام» في مرحلة الغزو التركي ـ المغولي. لكن ممارسة السلطة هذه، مهما بلغت أهمّيتها، لم تتحوّل أبداً إلى رغبة في عودة المهدي المنتظر وفي ادّعاء مجيئه، كما كانت الحال مع الإسماعيليّة (فرقة أخرى هامّة من الفرق الشيعيّة) التي تفتخر دائماً بحضور الإمام بجسده ودمه، وذلك بغية إحياء البحث الدائم عن حادث القيامة.

غير أنّ هذا الامتناع عن الرغبة (امتناع مرتبط بالممارسة الإداريّة) لم ينتج عنه سوى وضع متأزّم جديد لا نزال نعيشه حتى اليوم. ولم يكن باستطاعة حيدر آملي، في القرن الرابع عشر، إلاّ أن يلاحظ أنّ علماء الفقه الشيعي خسروا معنى مذهبهم نفسه، ونسوا مهمّة أئمتهم الحقيقية. وهكذا، فإنّ الإسلام الشيعي الرسمي ينقسم إلى اتجاهين عدّدين: هناك، من جهة، المحافظون الذين يدرّسون، بتقى، التراث الذي اطّلعوا عليه في مجموعات المعلّمين الكبيرة، وهو مؤلّف من سلسلة غير محدودة، لكنّها متهية، من الآراء المنسوبة إلى الأئمّة. هنا، لا يُسمح بأيّ ابتكار أو تجديد، هذا إضافة إلى أنّ علوم

الشريعة التقليدية تتغلّب على الاجتهادات الفلسفيّة وعلى الحياة الصوفيّة. ومن جهة ثانية، إنّ الذين يمنحون العقل - بتأثير من المعتزلة - سلطةً حرّة ما، يرفعون من أهميّة «الاجتهاد» بقصد إتمام تعليم الأئمّة حيث تقتضي الحالة. وفي هذا الإطار، يجد «المجتهدون» الشيعة أنفسهم مندفعين، أكثر فأكثر، نحو اختبار عمل روحي جديد، لكن في الميادين ذاتها التي فضّلها جميع العلماء. الولاية التي طُرِحَتْ كخلاص أخلاقي فريد، تختفي من أفق الجماعة، وذلك إمّا بسبب احترام الكتابات الموروثة احتراماً وَجِلاً، وإمّا بسبب هاجس التجديد في أحكام القضاء أو في العلوم الدنيويّة. سنشهد، بعد ذلك (من القرن الخامس عشر وحتى القرن السابع عشر)، نموّ مفهوم حاسم راح يقوى وينتصر. وإذا كان الإمام الثاني عشر لم يسمح لنائب خاصّ أن يتكلّم باسمه، وأن يقرّر بالنيابة عنه، فليكن. لكن لا شيء كان يمنع الوصول إلى هذا الحلّ اللبق: إيجاد نائب عامّ للإمام. فالنائب العامّ الذي يمكن أن يعيّنه فقهاء الشريعة (يُنَظَّم هؤلاء وفقاً لعلاقة مراتبيّة، ويتمّ اختيارهم من خلال إجراءات «الإجازة» الجامعية التي تجيز تعليم المعرفة المكتَسَبَة من معلّم) كان في استطاعته استرجاع أبرز ما في الامتيازات «المجمَّدة»، ويصبح جائزاً تراكمُ الإيراد العقاري، والزكاة، والتدخل القانوني، والمراقبة الدينيّة للسلطة الملكيّة.

كلّ شيء يحدث كما لو أنّ هؤلاء «العقلانيين»، الممسكين بزمام الفكر، عملوا أكثر من المحافظين على تسييس الإسلام الشيعي. ويعود الفضل لهم بهذا الاكتشاف المُبْتَكر لمفهوم «النائب العام». واليوم، وبعد أن جعلت السلالة الصفوية من الإسلام الشيعي شكلَ الإسلام المسيطر في إيران حين اعتبرته دين الدولة، ألم يضع الخميني نقطة نهاية لهذا الغزو النظري والتطبيقي للعقيدة ولمفهوم «النائب العامّ»، وذلك بتأسيسه مفهوم «ولاية الفقيه»، وهي محور عقيدته بالنسبة إلى الدولة الإسلاميّة؟

هذا ما توقّعه حيدر آملي وما خشي منه. ولم يكن بإمكان أدب الولاية أن يستغني عن موضوع محسوس، ولم يكن هذا الموضوع، في نظره، إلاّ خَلَف الأئمّة. لكن الشيعة قد تخسر معناها إذا ما خسر الإمام، بدوره، دعوته وجوهره الروحيين. وهنا تكمن الفرضية التي يركّز عليها حيدر آملي: الشيعي الحقيقي والصوفي الحقيقي لا يؤلّفان إلاّ شخصاً واحداً. وكذلك القطب الصوفي للولاية والإمام الشيعي ليسا سوى وجه واحد.

ويمكننا القول إن الوضع مزعزَع من جميع الجوانب: وبالفعل، فالصوفيّة، كما يحدّد إبن عربي بنيتها القانونيّة في الإسلام السني، تبحث عن مثيل للوظيفة النبويّة، وعليها

(أي الصوفيّة) أن تؤكّد على الولاية. وتتوجد هذه الأخيرة في مستويين متميّزين. فمن جهة، تغطّي الولاية جميع العلاقات التي ترعاها البشريّة مع الله (نبوّة وبحث عن القُرْب)، أو المقامات الصوفيّة التي تقود إليه. لكن، من جهة ثانية، تستعيد الولاية البحث الروحي الوحيد، وهو بالنسبة إلى باطنيّة الوحي ما كانت النبوّة بالنسبة إلى ظاهره (ظاهر الوحي). والولاية، كمبدأ مطوّق ومخصّص لأولياء الله، تبدو كأنّها في حالة من الاختلال. تصحّح هذا اللاتماثل رسالةُ الأولياء، يصحّحه خصوصاً قطبُ الولاية المحمّدية. يبقى أنّ المشروع الكبير الذي قام به إبن عربي لا يمكن أن يتصالح مع دافع جماعي عنوانه عودة المهدي المنتظر، إلاّ إذا كان يتعلّق الأمر بالخلاص اللاهوتي ـ السياسي. ولذلك، فإنّ الشيعة، من حيث اضطلاعها بمثل هذا المصير اللاهوتي ـ السياسي، تتمتّع بمقدرة تاريخيّة أكبر.

الوعي السيئ، لعودة المهدي المنتظر

وأيُّ ثمن لذلك؟ يقول حيدر آملي: ثمن ذلك هو تخلّي الشيعة، شيئاً فشيئاً، عن دعوتها الروحيّة نفسها. ولتفادي مثل هذا الانهيار، يضطرّ حيدر آملي أن يفكّر في طائفة مثاليّة على غرار النموذج الذي وصله من إبن عربي: إذا كان لأولياء الله موقع متفوّق على موقع الأنبياء، فهذا لا يعني أنّ بإمكانهم أن يأخذوا موقع المشرّعين. «يحبّ بعضهم بعضاً في الله ـ بحسب تعبير حيدر آملي الذي يذكر محمّد ـ بطريقة تجعل العلاقة في ما بينهم غير واردة». فجماعة الصالحين غير المنظورة هي مجتمع بدون صلة مباشرة. فالأولياء يتحابّون في الله، ويشبه هذا الكلام كلاماً آخر على «الرؤية في الله». ويوجد بين الأولياء صداقة متبادلة، لكنّها صداقة تنطوي على الوحدة، والانفراد المتزايد في الحياة اليوميّة. وفي الواقع، فإنّ الله وحده هو الذي يفعل ويعبّر عن نفسه في كل واحد منّا. ويذكر المفكّر الشيعي، للمرّة الثانية، محمّداً الذي يشبّه الأولياء بأعمدة من نور. ويستشهد أيضاً بحديث قدسيّ. يقول الله: «وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتى أُحبّه، فإذا أحببتُه، كنتُ سَمْعَهُ الذي يسمع به، وبَصَرَهُ الذي يبصر به ويده التي يبطش بها، ورجله التي يمشي بها». إلى هذا القُرب الإلهي، هذا الحدّ الحاسم للأخلاقيّة، يقابل البُعْد والجهل، وهما خوف وحزن (راجع القرآن ١٠: ٦٢). وهذا هو حلم طائفة الصالحين التي لا تؤمن بعلاقة خارج الله، والمأخوذة بحُبّ لا يشوبه شائبة نحو وجودٍ منير، متحرّر من الهوى. وتتحوّل الولاية، عندئذ، إلى قدرة وسيادة، وهما من النعوت الإلهيّة.

إنّ مأساة الإسلام الشيعي تعبّر عن نفسها في فشل هذه الطائفة التي لا يربطها رابط اجتماعي، بحيث أنّ قطب الولايات الإلهيّة يبدو مرتبطاً دائماً، وعلى مرّ تاريخ طويل نسبياً، بالحقل الاجتماعي، فيحلّ نائب الإمام العامّ محلّ الإمام المستتر، خاتماً المصير الجماعي. من هنا، فهو يحيل أخلاق الصداقة إلى وحدتها، ويجعل مصيرها وَعْياً بائساً لعودة المهدي المنتظر، عودة لم تستطع البقاء في مستوى الرغبة التي تحرّكها.

وإذا ما تصوّرنا هذه الآراء المتعارضة أو هذه المآسي كما لو أنّها استحالة أخلاقيّة ما في أرض الإسلام، فذلك يعني أنّنا نجهل التاريخ السائد. والمقصود، على العكس، هو شروط إمكانيّة التفكير الأخلاقي التي نجد برهاناً عليها في الطرح المميّز الذي قدّمه المفكّرون الشيعة أنفسهم، ونتوقّف هنا عند اثنين من بين الأكثر شهرة: نصير الدين الطوسي وأبو علي بن يعقوب مسكويه. وفي نتاج هذا الأخير، كشف محمد أركون عن بزوغ «طبّ روحي» (Médecine spirituelle). أمّا نصير الدين الطوسي، وهو الروح الكونيّ، عالم الرياضيّات والفلك، السياسي الكبير، وفيلسوف الإسماعيلية النزارية قبل أن يؤسّس الفقه الفلسفي للإسلام الشيعي الإثني عشري، فلقد عاش سقوط بغداد في القرن الثالث عشر، كما عاش أخطر أزمة مرّ بها الإسلام. وترك لنا صرحاً من صروح الأدب الأخلاقي، وهو بعنوان «الأخلاقيّة المهداة إلى ناصر»، وناصر اسم حاكم اسماعيلي كان هو قد خدمه. ويعود الطوسي، في نتاجه هذا، إلى مفهوم «الطبّ الروحي»، وهو الشكل الشرقي لـ«قلق الذات»، في قلب نظام الدفاع الأخلاقي الذي يجمله في مواجهة الصيَغ المخرّبة للخطاب الديني الظاهري. وسنتطرّق الآن، بإيجاز، إلى هذا المفهوم الذي يبدو لنا أحد المنابع التاريخيّة الكبرى التي تستطيع أخلاق الصداقة الإلهيّة - تلك التي تدعم الروح الإسلامية في ارتقاء تجربة من تجارب الحريّة - أن تفوّض أمرها إليها.

في البداية، كان نصير الدين يعمل على ثلاثة مفاهيم أرسطوطاليسيّة: الكمال، الحركة والطبيعة (المتعارضة والفنّ). ويوجد من الكمال مقدار ما يوجد من قوى النفس ومن القدرات الموهوبة للجسد. وهكذا، تقترح الأخلاقيّة سُبُلاً ومنافذ، بدرجات متفاوتة، ووفقاً لأشكال الكمال والسعادة التي تناسب الجسد والنفس والجماعة. إنّ مفهوم الحركة مستعار من الفيزياء المتداخلة ومفهوم حركة الطبيعة، بحيث يصبح سؤال الحياة الأخلاقيّة على هذا النحو: كيف تتوالد الحركة، من خلال الفنّ، داخل الجسد أو النفس، لكن هل تقود هذه الحركة، انطلاقاً من الطبيعة، إلى نوع من السعادة، إلى شكل مميّز من الغبطة؟

الطبيعة ـ أو الحالة الطبيعيّة للمادّة، أساس الحركات الذي يُدرّب الجسد والنفس ـ تنحو دائماً المنحى الخاطئ. فالطبيعة الإنسانيّة تميل، تلقائياً، نحو الأذى. وآدم، النبي الأوّل، صاف، لكن شعبه متمرّد. إنّ حركة النفس البشرية الأولى هي الانفعال وليس العقل. أما بالنسبة إلى السكون، وهي حالة طبيعية لمادّة في كمالها، فإنّها موضوع بحث، بينها تتجسّد الحياة «العادية» (غير العادية في الواقع) للموادّ في غموض الحركات. وهكذا تختلط الحركة والرغبة، ومن النظريّة الفيزيائيّة التي تقابل السكون بالحركة تتولّد المسألة الأخلاقيّة: كيف يمكن إرضاء رغبة سعادة عادلة؟ كيف تُوجّه الرغبة نحو ارتياح مطابق للطبيعة المطابقة، هي نفسها، للنفس وللفكر؟

وهنا لا بدّ من التوقّف عند التفكير الأخلاقي المرتكز على توالد الجنين ونموّه، إنطلاقاً من معطى بيولوجي أساسي. فليست الطبيعة، بالفعل، سوى «مبدأ الحركة الداخلية للمنيّ من درجة إلى أخرى، داخل التحوّلات المنظّمة والتغيّرات المختلفة حتى بلوغ كمال الكائن الحيّ». ومن يقول التحوّل يقول مشاركة المتعدّد، الخطر والتكاثر. لكنّ التحوّلات البيولوجية تخضع دائماً لسيطرة الشكل المادّي. وهكذا، فإنّ كلّ أخلاقيّة تفترض حريّة الحركة والنظام التدريجي، الوجوديّة المحدّدة، والتسلسل، الخلق العفوي والترتيب الموجب.

وتقود الأخلاقيّة إلى كمال الحيّ، وللطبيعة قيمة نموذجيّة بالنسبة إلى الأخلاقيّة بما هي مبدأ حياة. وحين نقول: لا شيء جديد فعلاً منذ ارسطو ننسى ما هو جوهري، أي أنّنا ننسى تقويم الحياة ومفاهيم الابتكار، والفنّ والتأليف والتأسيس. وتحصل الأخلاقيّة على توجّهها الفنّي باعتمادها على الحياة وعلى الطبيعة معاً: ألا يؤلّف الفنّ موضوعاً كاملاً بفضل العمل والأدوات؟ ألا يؤلّف كلاً منظّماً؟ هناك ثلاث غايات للفن: الاستعمال، الجمال والخير. والفنّ يوجّه الأخلاقيّة نحو تقنيّة ذاتيّة ما، وتصبح الأخلاقيّة، حينئذٍ، فنّ تهذيب النّفس.

والطبيعة تسبق الفنّ وتتفوّق عليه أُونطولوجياً، تفوّقاً لا يُعبّر إلاّ عن أسبقية الله على الإنسان، ويجب أن يظهر في علاقة النموذج بما يَتَشبّه به. وتجعل نظريّةُ الحكمة فنّ تهذيب النّفس، يتشبّه بالخَلْق الإلهي في الطبيعة.

ويقدّم لنا نصير الدين الطوسي مثلاً جيّداً لما يمكن أن تكون عليه الأخلاقيّة في أرض الإسلام، فيأخذ على عاتقه نظريّة الفضائل الأرسطوطاليسيّة، لكنّه يحدّدها تبعاً

لنظرة من يُشرف عليها ويعيد إنتاجها، بشكل مشابه إلى حدٍّ ما، بعدما يعكسها، فتصير: الإدارة المنظَّمة لأمور عودة المهدي المنتظر. ومن المؤكّد، بالفعل، أنّ الإدارة العليا، الأكثر أهلاً للتقدير، هي التي تطمح إلى تحقيق اقتراب من الله، ولقاء غريب للأمر الإلهي الذي يراه الشيعة المتطرّفون مجسّداً بشخص إمامهم. وهكذا يتغلّب تأليه الإنسان على كل حياة فاضلة، ويقضي على الرغبة الأخلاقيّة لجماعة معتدلة. ومع ذلك، يجب تكوين أخلاقيّة للفضائل طبقاً لهذه الطريقة في العيش، وهي الطريقة الاستثنائية الوحيدة التي يعجب بها فعلاً الحكيم الكامل. وستصبح هذه الأخلاقيّة عالماً وسيطاً بين رغبة القيامة التي تتردّد إلى ما لا نهاية في الإسلام والتي لم تُرْوَ بَعْدُ أبداً، وبين سيطرة القانون الديني أو المدني.

فوضى الأهواء والجماهير

تنعكس هذه الحالة الوسيطة من خلال لعبة بارعة تقوم بين الفضائل والطبيعة الإنسانية. وما من فضيلة هي، فعلياً، هبة من الطبيعة، لكن الفضيلة ليست، في ذاتها، ضدّ الطبيعة، لأنّ الطبيعة نموذج الخير دائماً. والمذهب الطبيعي (Le naturalisme) الذي كان في الغرب عائقاً أمام كلّ فكر يحتوي على بذور تخريب، هو في الشرق الإسلامي، على العكس من ذلك، مصدر الأخلاقيّة الكبير، القائم بين القانون والأُخْرَويّات. ولقد وجد أرسطو حلاً لهذا التناقض (المحبِّب لفضائل تشهد كلّها على الطبيعة وتولد من الفنّ) من خلال مفهوم «العادة». وإذا لم تكن الفضائل فينا تلقائياً، وإذا لم يكن مناقضاً لطبيعة الإنسان أن يمتلك فضائل، فيجب الانتقال من القدرة على فعل الفضيلة إلى ممارسة الفضيلة بالفعل، من الغياب إلى الحضور، من خلال التكرار والتدرُّب، حتى تتشكّل في الذات، أخيراً، «طبيعة ثانية».

ونلاحظ أنّ هذا المفهوم المركزي لـ «الطبيعة الثانية» يوجد عند نصير الدين الطوسي، لكنّه يتعقّد هنا. وبما أنّ الإنسان، في رأي أرسطو، ليس صالحاً ولا شرّيراً بالقوّة، فإذا ما أوجدنا عادة فاضلة، فإنّ الزمن هو الذي يلتزم بحلّ مسألة السعادة. وتستلزم الأخلاقيّة الإسلاميّة أكثر من ذلك: فالفضائل تتأرجح بين الطبيعة والفنّ، بين الطبيعة الإنسانية وتهذيب النفس. وهذه العادة التي كان مسلّماً بها بالنسبة إلى أرسطو - إذ كان من الطبيعي أن يتخلّص البشر مما لم يكن يتلاءم والطبيعة - يصبح مشكوكاً فيها. إنّها الحيلة بامتياز، ذلك أنّ أخلاقيّة نصير الدين الطوسي، المعتمدة على خلقيّة قوامها المذهب

الطبيعي، ترى إلى الفضيلة بوصفها فناً مهدّداً دائماً، هشاً، وغير مضمون بالتأكيد. وتستبدل هذه الأخلاقيّة مفهوم العادة بمفهوم الحركة. ولا يميل الناس نحو النبل أو الكرم بسبب من العادة، وإنّما انطلاقاً من نظام فعّال، من حركة معاكسة لحركة مفرطة في العفويّة.

وتتّخذ المسألة، عندئذٍ، شكل السؤال الآتي: كيف تتغلّب الحركة الاصطناعيّة على حركة طبيعية؟ هناك حكمتان، وليس حكمة واحدة، لأنّ الكونيّة (Cosmologie) الشيعيّة التي يتحارب فيها النور والظلمات، لا تستطيع أن تحافظ على انسجام تتّحد فيه، بلا أي تهديد أكيد، ثمار الفكر التطبيقي والفكر الإلهي.

أما الأخطر من ذلك، والأكثر حسماً، فهو هدم المفهوم المركزي للصّداقة (Philia). وكما نعلم، تؤلّف الـ (Plilia) الأرسطوطاليسيّة (أي «الصداقة») الرابط الاجتماعي بين البشر. إنها رابط حكيم وكامل ولا ينطوي على أيّة رغبة تنذر بالخطر، وهي تكرّس، داخل تجمّع الأحياء السياسيين، الخصائص التي منحتهم إيّاها الطبيعة: اللغة، والرغبة في المتاجرة بالكلام وبالمؤسّسات. ولا شكّ في أنّ ارتقاء هذه «الصداقة» المؤسّسة للرابط الاجتماعي هي نقد للأطروحة الأفلاطونيّة التي تبدو لنا أنها الأكثر قوّة: ولا رابط إلاّ رابط الحبّ مع ما يفترضه من نقصان، ومن انفتاح على هاوية العنف المحتَمل دائماً. وإذا ما اخترنا فرضيّة كتاب «المأدبة» (Banquet)، علينا أن نعتبر أنّ كلّ رابط هو نتيجة وهميّة لِنَقْلة (Transfert) ما، وليس تعبيراً بسيطاً عن صداقة سابقة. إنّه اختيارُ مفهومِ الواقع، من هذا المفهوم الأعمى وحتى الرغبة التي تحكم طلب الحبّ. وبالعكس، إنّ مفهوماً مشّائياً(*) (Péripatéticien) محضاً يؤدّي إلى اختيار المعرفة بدلاً من الحقيقة، السياسة بدلاً من الرغبة اللانهائية للخلاص، والصداقة بدلاً من الـ «إيروس» (éros). ولا تستطيع «الولاية» الخاصّة بالروحيّة الشيعيّة أو الصوفيّة إلاّ أن تكثّف هذه الـ (Philia) حتى تحوّلها إلى صورة لِلْـ «إيروس» (éros). وهكذا، فإنّ أخلاقيّة نصير الدين تختار حقيقة، هي حقيقة الحبّ، على حساب أيّ رابط اجتماعي مسلَّم به. وعلى هذا الحبّ، بدوره، أن يأتي في سياق تربية روحيّة: الحكمة الإلهيّة والكلمة الإلهيّة هما أصل الطبيعة، بينما الحكمة الإنسانيّة هي أصل الفنّ. ولا تَواصُل مباشر بين الاثنين. فالإنسان ليس حكيماً مثلما هو الله حكيم. من أجل ذلك، يجب أن يكون هناك حركة اصطناعية تخلق صلة

(*) متعلّق بالأرسطوطاليسيّة. (المترجم).

بين النظامين، صلة غير مُسَلَّم بها قطعاً، صلة حبّ. الحكمة تُقلِّد الحكمة الأخرى، ليصبح المعلِّم سيّد الحقيقة، وهذا ما سيكونه المريد. وبهذا المعنى، فإنّ العلم ليس معرفة كلّياً.

وتصير الفضيلة، إذاً، هي التملُّك الحِرَفيّ للسعادة، وذلك بفضل ابتكار شكل في النفس التي تتماثل عن طريق المحاكاة بالأمر الإلهي. وتماثُل المحاكاة هو خبرة تجعل المرء يسيطر في نفسه على القدرات المختلفة، من خلال تعقُّب النظام المنطقي للأسباب. وبهذه الطريقة فقط، أي باتّخاذ المَشاهد العينيّة نموذجاً، نستطيع أن نحاكي الطبيعة. ويَسْعد بسرعة ذاك الذي يتماثل في وجوده، وفي كلّ خاصّة من خصائص النفس، بالمشاهد الطبيعيّة، كما يسعد أيضاً ذاك الذي يضع كلّ شيء في مكانه الصحيح. ويَرى أرسطو أنّ السعادة لا تكون كاملة إلاّ حين يكون كلّ شيء في موقعه الطبيعي. ويكون كلّ شيء في هذا العالم في موقعه الطبيعي عندما تحاكي الحكمة الإنسانية الحكمة الإلهيّة. ويتطابق مذهب الحريّة الأخلاقي مع جعل كل حقيقة قائمة بالله، وكذلك مع فلسفة النظام الأعلى. لكن علينا أن ننتبّه إلى أنّ هذا النظام هو نظام معقول (Intelligible). وهو يدين فوضى الأمراء والجماهير، كما يدين العبث والتعسُّف. ويصبح الأدب الأخلاقي بمثابة إنذار للجماهير المتعصِّبة وللأمراء المصابين بالهذيان.

ولكي يكون تماثل المحاكاة هذا ممكناً، يقترح نصير الدين شرطين أساسيين: تصنيف المَشاهد وتفحُّصها. وبذلك يتمّ تهذيب النفس وتكوينها عبر تشكيلها وفقاً لنموّ الخصائص التسلسلي تماماً كما يُشَكَّل الجسد وفقاً لنموّه الخاصّ. وهنا يتدخّل نموذج النواة المركزي. وبعد تقويم الفكرة، يصير الموضوع كالآتي: تُطرح المسألة الأخلاقيّة منذ الولادة، إذ مع الولادة تنبثق الرغبة.

وليست هذه الرغبة هي الأفضل في التصوُّر الكلاسيكي للخصائص. وهي تَظهر، مع الغضب، في غرائز النفس الحيوانيّة، لكن عليها أن تنتظر حتى تتكوّن الأمزجة والتراكيب الأوّلية والخصائص النّباتيّة (Végétatives). لقد استبعد أرسطو الحياة النّباتيّة من مجال القلق الأخلاقي، لكنّنا نستطيع القول إنّ الأخلاقيّة الإسلاميّة «تُبالغ» في هذه المسألة. ويشكّل التعب والرّغبة تهديداً منذ الولادة. أمّا مسألة الأخلاقيّة فليست مسألة تربويّة صوفيّة فقط، إذ إنّها ترتبط بالحدث الأساسي للولادة والتناسل. من هنا، فإنّ الشهادة هي العلاقة مع الأمّ: الولد يُطالب بالثدي. ومن خلال صراخه، يبدأ مسرح الرغبة والتعب بالتعبير عن نفسه. وهذا المظهر المسرحي يتطلّب خاصّة جديدة، هي

المخيّلة. وتقتضي الأخلاقيّة دعم العمل الأوّل الذي ينظّم الرغبة والتعب والمخيّلة بعدما يكبر الولد. ويجب تتبّع حياة الأعمار التسلسليّة التي يتوزّع العمل فيها بين الله والإنسان، وتطالب الفضيلةُ البشريّة أن تكون بديلاً من الألوهيّة. ومن الواجب أن يُوجّه الإنسان، عندما يولد، ثمّ أن يوجّه نفسه، لأنّ الإنسان لا يملك النّعمة المدهشة التي يملكها باقي الحيوانات منذ الولادة، وهي الرّغبة في الاستمرار داخل الذات. إنّ أخلاقية نصير الدين الإسلاميّة كلّها منظّمة، في الواقع، وفقاً للضرورة التالية: العمل على جعل رغبة الموت لا تتغلّب على رغبة الحياة. ولأنّ الحيّ الناطق مدفوعٌ بالحاسّة الشّهويّةُ (Concupiscible) منذ لحظة الولادة، فإنّه لا ينزع، طَبْعاً، إلى الاستمرار في حياته الخاصّة نفسها. وهو مهدّد بالموت من خلال رغبته ذاتها، وينتمي إلى «واجب» تحويل وجوده العابر إلى وجود إنساني. وفي هذه الحالة، لا تكفي الولادة في ذاتها، لأنّ رغبة الذي يولد لا تتعدّى الموت.

ومن الجائز أن نشير إلى هذه الإشراقة العبقريّة التي تجعل من الأخلاقيّة خطاباً فعّالاً ضدّ ما يُعَبَّر عنه بوضوح تحت راية غريزة الموت. ويسمح فنّ تهذيب النّفس للبشر أن يجدوا الاستمراريّة التي تنقصهم وأن يحافظوا على بقائهم في الكائن عندما يتوقّف نشاط الطبيعة. فعلُ الحياة مُهمّةٌ، وغزوٌ للموت غير المسلّم به. إنّ تهذيبَ النفس يُنقذ الرغبة والتعب من نفسيهما، ويعالج هاتين الخاصّتين، ومعهما المخيّلة، تبعاً لنظام تسلسلي تحدّده الحكمة الإلهيّة.

إنّه طبّ روحي، إذن. ولقد طرح أرسطو في فقرة رائعة من كتابه «الأخلاق إلى نيكوماك» (l'Ethique à Nicomaque) المسألة التي تبرهن صحّة هذا الطبّ: لماذا يخضع المرء لرغبته حين يفعل عكس الخير الذي يرغبه دائماً؟ ولماذا يُنجز ما هو مخالف لما يبحث عنه؟ ذلك أنّ النّفس المحكومة بالقانون تملك في ذاتها أيضاً شيئاً غريباً عن القانون. ولذلك تُحدّد الرغبة من خلال هذه الغرابة، وتجزأ الحركة من القانون وهي لا تعرف إلّا دوافعه، وأقواها الدافع الأخير. وثمة حرّية رغبة غامضة بالنسبة إلى القاعدة. لكنّ أرسطو يعرف تماماً أنّ غرابة الشهوة هذه، بالنسبة إلى القواعد، لا تنجم عن النفس النّباتيّة التي لا تحتاج إلى قوانين. إنّ الحياة الحيوانيّة وحدها هي التي تعرف الشّبَق، وهي تتطلّب في الاشتهاء قانوناً ما. ولذلك، فهنالك وجهان للرّغبة: فهي تتعرّف إلى القواعد التي تنظّمها، وتتجاهلها في آن. يقول أرسطو إنّ الرغبة «تأخذ في الاعتبار» القانون مثلما

يطيع الإبن أباه، بينما يتكوَّن الخلل من النسيان، من عدم التقيُّد بالقانون على الاطلاق، وذلك لانتهاكه بمعرفة وتَبَصُّر.

تُقَوِّم أخلاقيَّة نصير الدين أفكار أرسطو هذه. ويُصبح «أخذ القانون في الاعتبار» هو الرهان الأساسي لمعرفة طبِّية، سياسيَّة، فيزيولوجيَّة ونفسيَّة. رهان لا يستثني التوازن الذي يبدو، هنا، كنتيجة لخيمياء تُقَدِّر من أجل العناصر والأمزجة ومجموع المكوِّنات الجسديَّة، فيستطيع الانسجام أن ينتصر على اللاشرعيَّة الحميمة وعلى خاصَّة الرغبة وأخطار التعب، كما يستطيع أيضاً أن يوجِّه المخيِّلة بفضل التربية والمعارف.

وهكذا، ستوجد مراتب للسعادة، كما توجد مراتب للتوازن: غبطة النفس، سعادة الجسد، ارتياح سياسي. وعلى الطبِّ الروحي أن يتَّبع ترتيباً يبدأ من الوسط إلى المحيط، ويحرِّك مجموع الثقافة التي يؤسِّسها ضدَّ الظلامية وانطلاقاً من طبيعة النفس القائمة على التنازع. وقد يساعد على التصحيح الأخلاقي علمُ المنطق والرياضيَّات والفيزياء و«العلم الإلهي». كما قد يساعد نظامَ الجسد الطبُّ ومعرفةُ الكواكب، ويساعد على الارتياح السياسيِّ القضاءُ وعلمُ اللاهوت ودراسةُ الآثار النبويَّة، وتفسيرُ معاني القرآن والتأويل الروحي. وهكذا تُرافِق «الثقافة الكلاسيكيَّة (الأدب والبلاغة والقواعد) علومَ الإسلام التقليديَّة وعلوم العدد بهدف أخلاقي واحد ألا وهو إيجاد حلٍّ لمسألة الحياة عند كائن لا يحميها (أي لا يحمي الحياة) تلقائياً. ولا يعكس ذلك فلسفةً للبقاء، وإنَّما مراتب تمهيديَّة لفلسفة فَوْبَشَرِيَّة (Surhumaine). إنَّها أخلاقيَّة متوسِّطة بين الأُفق الداعي إلى انتظار المهدي وبين الحيوانيَّة، أي العبوديَّة الكاملة.

مقاومة روحية

ما وَدَدْتُ تقديم هذه اللمحة الموجزة إلَّا لغاية واحدة: تبيان ما يحويه فكرُ الإسلام الكلاسيكي من غنى أخلاقي. ورُبما أدركنا معنى الأمثولة التي يقدِّمها هذا الفكر. فالفلسفة الإسلاميَّة لن تعمد أبداً إلى التخلِّي عن أُفق الخلود. وهي قَوَّمَتْ - أكثر ممَّا ورثاه عن أرسطو - الشعار القائل: «يجب أن يجعل الإنسان نفسه خالداً». وبالفعل، فإنَّ هذا الخلود لم يظهر من خلال أيِّ حادث مشابه لذاك الذي تأسَّست عليه المسيحيَّة، أي التجسُّد والألم وقيامة المسيح. ولقد رأينا كيف أنَّ هاجس القيامة منحَ التيارات التي تؤمن بعودة المهدي المنتظر، وخصوصاً النظريات الشيعيَّة، وزناً كبيراً في الإسلام، نوعاً من الاعتبار الأُخروي. وليس هدفنا هنا أن نقول ونُظهر أنَّ صوفيَّة إبن عربي تقود

بالضرورة إلى تفسيره الشيعي، لكنّ هذا التفسير يجيب عن مطلب تاريخي وهو غَرْقَلَة دُنْيَوَة رغبة دائمة بعودة المهدي المنتظر. رغبة كانت هي نفسها في الدرك الأدنى إِتْوَق الصوفيين الأساسي ليكونوا أولياء الله.

واعتقد أنّ رفض هذا التكرار اللانهائي لرغبة عودة المهدي هو اليوم أيضاً بلا جدوى. وهو كمن ينكر الأزمة الحيّة والقوة الداخلية للإسلام ومصيره الخاصّ. ويلزمنا إذاً أن نطلب ما باستطاعته ـ داخل الثقافة الإسلاميّة نفسها ـ أن يُصحّح آثار هذه الرغبة عندما تكون هذه الآثار خطيرة أو مخرّبة. ويبدو أنّ الجواب الذي قدّمه المؤلّفون المسلمون لا يعدو كونه تكراراً، لكن ما مدى عُمق هذا التكرار؟ فما يصحّح الانحراف في الثقافة الإسلاميّة ويخفّف منه هو رغبة الثقافة نفسها، هو التأكيد على الثقافة كقيمة.

أنْ يكون الطبّ الروحي، الذي بلغ غايته، في كامل تَفَتُّحه داخل الحياة الروحيّة، وأن تنتشر هذه الأخيرة في الأدب وقواعد اللغة ورياضيّاتها، فذلك ليس طُرْفَة وحسب. وفي محاولة توحيد الثقافة والعلوم الدينيّة، تعمل الأخلاقيّة الإسلاميّة على التخفيف من حدّة الضغط. وهو عمل لا يزال إتمامه واجباً اليوم. وكذلك تعليم كل الذين يخلطون بين حياة الإسلام وبين ظلاميّة بعض من يخدم المساجد. إنّ الذين يردّدون أبياتاً شعريّة للفردوسي في «تشاي خانه» في إيران، وهم كرُواة ينهضون فجأة في مقاهينا العامّة ويروون «أسطورة العصور»، يقدّمون للمقاومة الروحيّة أكثر ممّا يقدّمه أولئك الذين يعطون دروساً في «حقوق الإنسان».

أخيراً، لا يجوز أن نعتقد أنّ الأسماء التي ذكرناها والمؤلّفين الذين أشرنا إليهم هم من الهامشيين أو من الكتّاب الثانويين. إنّهم معروفون في أرض الإسلام مثلما يُعْرَف عندنا ديكارت (Descartes) أو مونتين (Montaigne). وحين يصبح السهروردي وابن عربي، من جديد، موضوع سجالات ومناقشات شعبيّة في إيران ـ ما بعد الخميني، فهذه إشارة تُنذر بهذه المقاومة الثقافيّة والأخلاقيّة الواسعة التي لا يجوز أن يكون الصدى الوحيد لها هو الجهل الغربي والحقد العنصري.

كريستيان جامبي

[باريس]

كريستيان جامبي، فيلسوف. بين أهمّ مؤلّفاته Apologie de Platon (غراسّيه)، بالتعاون مع غي لاردو.

روجيه أرنالديز
(Roger Arnaldez)

اله الإسلام(*)

استطاع الإسلام الأرثوذكسيّ (العقديّ)، بتمسّكه بالشريعة وبالمظاهر القانونيّة للقرآن، أن يجعل من إله الإسلام الربّ العليّ القدير، الذي يفعل ما يشاء، الذي يجب ألاّ نستوضحه شيئاً، والذي يأمر بالأفعال التي لا يسع العقل الإنساني إلاّ أن يسجّلها من دون التمكّن من إثباتها. الطاعة، إذاً، شرط ضروري للخلاص، ولا مكان لمبادرة الإنسان. وإنّه لمن الكفر أن يبتغي المرء أكثر أو أقلّ ممّا هو محدّد ومفروض. وعلى المخلوق العاقل ألاّ يسعى إلى تجاوز نفسه، حتى داخل كيانه بالذات، فهو تماماً كما خلقه الله، ومن واجبه أن يعترف بما هو عليه وأن يقبل بنفسه كمعطى. فالطبيعة توفّر كلّ ما هو مطلوب. ولا يصون هذا الله، في سموّه المطلق، علاقةً مع ما ليس هو إلاّ داخل فعلين ساميين أيضاً: الفعل الخالق الذي يضع الله فوق العلل، فيحترم أحديّته الأونطولوجية، والفعل الذي يكشف عن الشريعة، لأنّ الذي يأمر يظلّ خارج الذين يطيعون. ولقد فهم ابن رشد هذه المسألة جيّداً، وشرح كيف أنّ الله، المحرّك الثابت الأوّل، يمكن أن يحرّك الكون كلّه، بأمرٍ منه.

إنّ رفض كلّ كشف يعرّف البشر بمن يكون الله في نفسه هو عقيدة مترابطة مع «التوحيد». ويكفي المخلوق أن يعرف ماذا يريد الله. وإنّ الأسماء التي عرّف بها في القرآن هي الأسماء التي يريد من خلالها أن يُذكَر، وهي القادرة دائماً على التذكير بما يتمتع

(*) فصل من كتاب «مظاهر الفكر الإسلامي» لروجيه أرنالديز (دار «فران»، ١٩٨٧).

من فرادة حتى ولو كان استعمالها لتسمية غيره ممكناً. فهو عالم، أي أنّ لا شيء يفوت معرفته، ولا شيء محجوب بالنسبة إليه. وأنّ أفعالنا الخارجيّة وأفكارنا أو ميولنا الأكثر سرّيّة لا تحيد عن نظره. وإذا قيل إنّه أقرب للإنسان من العرق الذي في عنقه، فهذا لا يعني أنّه يحضن الإنسان الذي يعيش، ولكنّه يحافظ عليه في الكينونة بعد أن يخلقه. إذ لا وجود لجزء من أجزاء جسده ولا لطيّة من طيّات نفسه إلاّ لأنّه هو الذي يحافظ عليها في الوجود، ولا شيء يفوته. هو القادر، أي لا شيء، بالنسبة إليه، مستحيل، إلاّ إذا قام بما من شأنه ألاّ يجعله فريداً، أو إذا خلق كائناً يشبهه أو هو على صورته. فهو، كما جاء في القرآن: «ليس كمثله شيء». ولذلك فإنّ ارتكاب الخطأ الجسيم لا يكون فقط في عبادة آلهة متعدّدة، وإنّما أيضاً في تعلّق المرء في حياته بما ليس هو الله. ويجب ألاّ نحبّ الآخرين ونخدمهم إلاّ بأمر من الله: أليس هو الله الذي يجبّ أن نراه في القريب عندما نعامله برفق، ونصفح عن خطاياه ونتهافت على مساعدته. ويجب ألاّ نبحث هنا إلاّ عن إرادة الله التي نخضع لها. وبحسب قدرته الكلّيّة أيضاً، يجب ألاّ نثق بأنفسنا وبالآخرين. وحده الله يجعل أفعالنا مترابطة ومتماسكة، إذا كان كلّ ما نفعله إنّما نفعله لطاعته. وحده الله يضمن الاتفاقات والمعاهدات بين البشر، إذا كانوا مؤمنين خاضعين. وأخطر الأخطاء هو الاعتماد على الكافرين إلاّ إذا كانوا في «حماية» الطائفة الإسلاميّة، أي تحت رقابتها.

الله حيّ. وصفة الحياة هذه تقلّص شأنها كثيراً في الفقه الإسلامي الأرثوذكسي. وفي الواقع، فإنّ الحياة تبدو كأنّها مبدأ يتعلّق بدواخل الكائن. وعندما يقول الله إنّه حيّ، فيجب ألاّ نعتبر أنّه يكشف عن شيء من حميميّته السرّيّة والمنيعة. وهذا يعني، بحسب فخر الدين الرازي (القرن الثاني عشر)، أنّ الله لا ينتج العالم كما الشمس تنشر نورها، أي كطبيعة، وإنّما كخالق مفطور على الحكمة، أي على العلم والقدرة. ذلك أنّ الحكمة ترتكز، تحديداً، على تطابق الواحد مع الآخر. الله حيّ لأنّه لا يموت ولأنّه هو الذي يحيي ويميت. وفي هذه الحال، يصير بالإمكان التحدُّث عن صفات الله كلّها، تلك التي أثارت في الإسلام جدلاً فقهياً واسعاً، واعتبرها المفكّرون الأرثوذكسيّون أنّها تدلّ، قبل كلّ شيء، على التفوّق الإلهي الفريد.

وإذا كان هذا الاتّجاه قد شجّع نموّ القانون والاهتمام بالشرع والنزعة الطقوسيّة، فيجب ألاّ ننكر أيضاً أنّه يرتكز على حدس ديني ذي قيمة أكيدة. إنّ التصوّرات الأساسية التي حرّكت، في البداية، مثل هذه الرؤية للدين، هي على التوالي: عظمة الله،

وحكمته العميقة، وسموّه الكامل. أليس ذلك، بمعنى ما، هو ما تعبّر عنه الثقافة اليهوديّة - المسيحيّة حين تتكلّم على «قدسيّة الله»؟ أمّا بالنسبة إلى قيم الطاعة والخضوع والتواضع أمام الله، فيجب عدم إهمالها، هي الأخرى. والفكرة القائلة، أخيراً، بأنّ الشريعة وحدها، أي إرادة الله، هي التي تستطيع أن تنظّم ما في أنفسنا، وما في أُمّة البشر، هي فكرة صحيحة في ذاتها، وبإمكانها أن تجمع حولها كل المتديّنين الذين يشكّكون، أكثر فأكثر، في المحاولات البشرية الهادفة إلى إحلال السلام.

غير أنّ هذا التفسير الأرثوذكسي الصارم للقرآن لم يستطع أن يتناول كلّ ما تضمّنه القرآن وكلّ ما يمكن أن يبلّغه عن الله لفكر متنبّه. ولقد رأينا كيف نشأت في الإسلام مجموعات من الأتقياء الراغبين في أن يستقوا من كلام الله غذاء روحياً أعمق، وفي أن يستنبطوا، على نحو أفضل، أوامر الشريعة. ومن هؤلاء نبعت الصوفيّة الإسلاميّة. وإذا كنّا نستطيع أن نكتشف عند بعض منهم، لا سيّما عند الأكثر باطنيّة، تأثّرات غريبة عن الإسلام، فمن المسلّم به أنّ جميعهم ينطلق من القرآن، بل ويحمله معه أثناء حجّه الروحي. ولا بدّ من التذكير، هنا، بأنّ القرآن يعرّف عن نفسه بوصفه الدليل الأوحد.

في «سورة الفاتحة»، يُسمّى الله «مالك يوم الدين». ولكن المشكلة، هنا، في معرفة الآتي: كيف يتموضع الإله القاضي بالنسبة إلى الإله المشرّع. ويمكن القول، لوهلة أولى، انّ الإنسان يعيش في هذا العالم في ظلّ الشريعة، وانّ الله يسجّل كل أفعاله. وفي يوم الحساب، تُحسب هذه الأفعال، لأنّ الله «أسرع الحاسبين»، ويحدّد في ضوء ذلك الثواب والعقاب. إنّ القرآن، ضمن هذا الأفق، دليلٌ، بمعنى أنّه يقول ما يجب فعله لإرضاء الله، ولدخول الآخرة، التي تعقب الحياة الدنيويّة، بكلّ ما في الآخرة من فُرص لبلوغ الجنّة. وينجم عن ذلك أنّ مرتبة الإنسان تتغيّر بالنسبة إلى نفسه (مُصْطَفو الجنّة والمحكوم عليهم بالجحيم ليسوا في الوضع الذاتي نفسه الذي يتوجد فيه سكّان هذه الأرض)، لكنها لا تتغيّر بالنسبة إلى الله الذي يبقى دائماً في توحُّد سموّه المطلق. لكن هل هذا ما يعلّمنا إياه القرآن؟ صحيح أن ثمّة سُوراً عديدة تتكلّم على محاسبة الأفعال، وصحيح أيضاً أن أحاديث عديدة تتناول هذا الموضوع فتضيف إليه المزيد من التفاصيل، إلّا أنّنا نجد في القرآن وفي السيرة النبويّة نصوصاً عديدة لها وَقْع آخر، حتى ولو قرئت بالمعنى الحرفي. فالله هنا هو إلّه متسامح: إنّه رؤوف رحيم. وإذا كان يسامح، فليس لأنّ الأعمال الحسنة تتفوّق على الأعمال السيّئة، وإنّما لأنّ الإنسان المحاكَم قد اعترف في حياته بأن لا إلّه إلا الله، ولأنه توفّي دون أن ينكر اعترافه بهذا الإيمان. ولأنّه، أيضاً،

ذكر أسماء الله الحسنى خلال تأديته لبعض طقوس العبادة، ولأنّه تواضع أمامه وقرأ القرآن بحماسة وإيمان. . . إلخ. إنّ الأخلاقيّة الإسلاميّة تصرّ على الأفعال. لكن إذا كانت هذه الأفعال، بغالبيّتها، ماديّة وخارجيّة، فهذا لا يعني أنّ القرآن لا يعرف سواها. هناك أفعال داخليّة دقيقة وتخضع، بدورها، للحساب. غير أنّ ثمّة آيات قرآنيّة توحي بالعكس. ذلك أنّ بعض الأفعال الداخليّة تضع المؤمن الذي يمارسها في علاقة خاصّة، وذات أهمّيّة قصوى، مع الله. وهذه الآيات بالذات هي التي أثارت انتباه المتصوّفة.

لقد تكلّمنا على الله الذي يسامح، وصفة التسامح أحد أسمائه. وغالباً ما يُزاوَج بين هذا الاسم وفعل استغفر، فيتألّف منهما هذه المعادلة: الإنسان يطلب المغفرة ـ والله يغفر. وليس هذا هو المثل الوحيد. هناك أيضاً «التوبة»، وهي مشتقّة من مصدر يُعبِّر عن فكرة العودة، وأكثر تحديداً، «الرجوع إلى». وكلمة «تَوّاب»، المشتقّة من المصدر نفسه، والتي تطالعنا في آيات عدّة، تنطبق على الله وعلى الإنسان معاً: الإنسان يتلفّت إلى الله، والله يتلفّت إلى الإنسان. هناك مثلٌ آخر، جاء في القرآن: «يا أيّتها النفسُ المطمئنّة ارجعي إلى ربّك راضية مرضيّة»، وهكذا، ما إن تفرح النفس بكلّ ما يفعل الربّ من أجلها، وما أن تقول نعم لكلّ ما يبتغيه الله، حتى يرضى الله عنها. هناك آيات أخرى يمكن إدراكها في المنحى ذاته، حتى ولو اختلف مصدر الكلام في المثل الواحد. وعندما نقرأ: «إنّ الله مع المتوكّلين»، و«إنّ الله مع الصابرين»، نجد كيف أنّ فِعْلَيّ التوكُّل والصبر عند الإنسان يقابلهما، حالاً، عند الله، موقفٌ أو صِفَة.

ثمّة طريقة أُخرى لفهم العلاقة بين الله المشرّع والله القاضي. وإنّ الأفعال المستوحاة من الشريعة والتي تدخل في نطاق الذات من خلال التوبة والرضى والتوكُّل والصبر، ومن خلال كلّ ما يتّخذ عند المتصوّفة، بصورة عامّة، اسم «الأحوال»، تجد في الله ديمومتها، على حدّ تعبير فخر الدين الرازي. والله يجعلها تدوم بفعل عناية خاصّة بعد الموت. فيوم الحساب هو ربطُ الإنسان بأفعاله التي يدعمها الله في الأبديّة. أما الأفعال السيّئة، فهي، على العكس، لا تجد ما يقابلها في الله إلاّ الرفض والإنكار. والله لا يقبل بها حتّى ولو كان يقبل بالتوبة. وهو لا يحبّها: «إنّ الله لا يحبّ المعتدين». المفكّرون الأرثوذكسيّون الذين لا يقرّون بأنّ الله يحبّ مخلوقاته حقاً، يفسّرون الآيات التي يرد فيها فعل «أحبّ» بقولهم إن «حبّ» يعني مكافأة وإنّ «اللاحُبّ» يعني معاقبة. هذا صحيح. ولكنّنا نرى الآن، مع المتصوّفة، كيف أنّ المكافأة تقوم على الاستمرار في

الحبّ الإلهي، وكيف أن المعاقبة تقوم على الاستمرار خارج الحبّ الإلهي.

لكن، كلّ شيء يتغيّر في هذه الحال. ولا يعود علمُ الله معرفةَ المراقبة التي لا يمكن التخلُّص منها. ويصبح هذا العلم أساس يقين عميق يتزايد، أكثر فأكثر، بِقدْرِ ما تتخلّلهُ عظمة هذه الصفة. وكذلك، لا تعود قدرة الله هي تلك القوّة الرهيبة التي تستطيع، في كلّ لحظة، أن تبني وتهدم. إنّها القوّة التي تُوجِد وتُديم، والتي توزّع خيراتها على الكون. وهكذا، يتلاشى الخوف لتحلّ محلّه الخشية الروحيّة من الله، خشية البُعْد عنه، وهي ليست إلّا التقوى.

غير أنّ إلّه المتصوّفة، في نظر المتصوّفة أنفسهم، لا ينفصل كلّياً عن إلّه الشريعة. فالشريعة، بالنسبة إليهم، هي شكلٌ من أشكال البرّ الإلهي. وهي مهيّأة، حتى بماديّتها، لكي تهدي الإنسان إلى الصراط المستقيم. وإذ تجعله يتأرجح بين الخوف والأمل، تصفّيه من كل ما يحول دون التقدّم الروحي. هذا التقدّم الذي لا يتحقّق إلّا بتعميق الشريعة. ذلك أنّ القرآن هو كلمة الله. الكلمة التي خلقت الكون والتي بإمكانها أن تؤثّر على قلب الإنسان، وتفتحه، كما حصل مع الرسول محمد. وقراءة القرآن ـ عندما توحي بها روح التقوى وليس رغبة بحث علمي ـ هي احتكاك دينيّ فعليّ مع الله. ولقد خصّص الغزالي في كتابه «إحياء علوم الدين» فصلاً طويلاً عن التكوّن الروحي الذي يستمدّه المؤمن من خلال هذه القراءة. وتتوقف قراءة المؤمن، في المستوى الأوّل، عند المعنى الظاهري للنصّ، ثم يصبح فهمه، بتأثيرٍ من النصّ نفسه، أكثر نفاذاً، وهو يبلغ المعنى الأكثر عمقاً، من دون الركون إلى شرح متكلّف، بعدما يوجّهه النورُ الذي يحمله النصّ المقدّس في ذاته. وهكذا، فإنّ القرآن طريقةٌ من طرق تأثير الله على قلب المؤمن أكثر منه مجموعة من المفاهيم والمحرّمات الخارجيّة. وعندما نتكلّم، في الإسلام، على وجود الله، يجب ألّا ننسى أبداً وجوده في كلمته، وبالتالي في الإنسان، وهو منحه نَفَسَه ولسانه لكي ينطق بهذه الكلمة في العالم.

ولهذا، فيمكن أن نعتبر، مع المتصوّفة المسلمين، أن الشريعة المنزلة لا يمكن أن تقتصر على تنظيم أمور العبادة وأفعال البشر، لأنّ ذلك لا يعكس إلّا مظهرها الخارجي الذي يتوافق مع حقيقة إلهٍ سامٍ ينظّم من الخارج. وهي ما إن تتعلّم كيف تجلّ هذا الإلّه في جلاله المنيع، حتى تُقْنِع بأنّه إلّه الخير الذي يساعد الإنسان ويؤاسيه (كما فعل مع رسوله)، ويدعوه ويقوده. ولقد لاحظ فخر الدين الرازي هذين المظهريْن عندما فكّر في عبارتَيْ التسبيح (أي تسبيح عظمة الذات الإلهيّة) والتحميد (أي تبجيل متنزّه للبرّ

الإلهي)، فقدّم الثانية على الأولى. بالنسبة إليه، إذا كان الله في سموّه الذاتي هو كمال الكائن، فإنّه في خَلْقه، في حفظه لكلّ ما يخلقه، «فوق الكمال».

بيد أنّ بعض المتصوّفة، المرتكزين دائماً على القرآن، تصوّروا الحقيقة الإلهيّة بطريقة أكثر ما ورائية. وحصلوا على أفكار عدّة جمعوها من المعارف الاغريقيّة والمسيحيّة والشرقيّة المختلفة. إنّها حال ابن عربي المرسي الذي تطرّق، أوّلاً، إلى الآية الآتية: «قل هو الله أحد» (سورة التوحيد)، لكنّه تبنّى الملاحظات التي قدّمها النحويّون حولها. ولنقدّم، فوراً، المعنى الذي وصلت إليه هذه الأفكار لنحويّة: «قل: هو، إنّه: الله أحد». و«هو»، بتفسير ابن عربي، اسم الله. وحده يمكن أن يسمّى بهذا الاسم دون أن تترك هذه التسمية أيّ شك حول المعنيّ بها. «هو»، تعني الله الذي يفوق الوصف قطعاً. و«الهاء»، من «هو»، نفحةُ الإعجاب أمام الكينونة التي يهتدي إليها الشاطح أثناء الذّكر في حرف «الهاء» الأخير من عبارة «لا إلَه إلاّ الله». إنّ تلاوة هذه العبارة مراراً وتكراراً تتقلّص، تدريجياً، لتنحصر في كلمة «الله» ثم في حرف «الهاء» الذي يُعتبر اختزالاً لـ«هو». إنّنا نتكلّم، بتعبير مجرّد، على «هويّة» الله. وإذا كان لا بدّ من قول شيء ما، في هذا المجال، فيجب أن نكتفي بـ: «إنّه أحد»، وهذا ما يُعبّر عنه بكلمة «أحديّة» التي يتعذّر بلوغها هي الأخرى. فهي أبعد ممّا يمكن أن يبلغه «التنزيه». وفي الإنكار، ثمة دائماً إحالة إلى ما ليس هو، وإلى ما ننكره منه. إنّ الحقيقة السامية لهذه الأحديّة ـ وهي تأكيد خالص ـ تنكر كل ما هو موضوع إنكار في التنزيه. ولذلك، على المؤمن ألاّ يتوجه في صلاته نحو الله في أحديّته، لأنّ هذه الأحديّة تتجاهله في فرديّته المتميّزة. والصلاة وجميع طقوس العبادة هدفها الله بوصفه «الربّ»، وهذا ما يُسمّى «الربوبيّة». وهنا يتجلّى الله من خلال صفاته التي تتحوّل نحو الإنسان، ليس فقط لأنّ كل مبادىء كينونته تكمن فيها، بل أيضاً لأنّها وسيلة لذكره ولعبادته وتبجيله.

ولابن عربي مذهب مهمّ في ما يتعلّق بالقرآن. ومن المعروف أنّ المفسّرين يميّزون بين المعنى الظاهر والمعنى الباطن. والظاهر والباطن، بالنسبة إلى ابن عربي، لا يتنافيان، لأنّهما ليسا سوى التعبير عن حقيقتيّ الله. والقرآن نفسه، بالفعل، يقول إنّ الله ظاهر وباطن، وهذا يعني أنّه سرّ خفيّ وتعبير عن هذا السرّ في آن واحد. هكذا، يتجلّى الله، حقيقةً، في كينونته نفسها. وكل الكائنات التي يخلقها، والإنسان بالأخصّ، هي التعبير عن نفسه. ويقبل ابن عربي بحديث مُختَلَف، وهو حديث يحاكي الفكرة الواردة في التوراة والقائلة بأنّ الإنسان على صورة الله. وهكذا، فإنّ هدف المؤمن، الذي يهتدي، أولاً،

بمعنى القرآن الظاهر، ثمّ بمعناه الباطن، أن يجد في ذاته الصورة التي تجعله التعبير الخاصّ عن الله، وهذا ما يسمّى «الالتقاء بملاكه». وإذا كانت الأفلاطونية المعرفيّة الجديدة تسم، بالتأكيد، فكر ابن عربي، فمن المؤكّد أيضاً أنّ هذا الفكر يخصّص للبحث في القرآن، كما سبق أن رأينا، حيّزاً أساسياً.

هذه هي الاتجاهات المختلفة التي شرح فيها الإسلام فكرة الله الموجودة في الكتاب المنزّل. وإذا ما أخذنا المذاهب المتطرّفة، فإنّها تبدو متناقضة. وتبدو أكثر تناقضاً أيضاً عند الذين يتلقّونها بالنيات فقط. ولا شكّ أنّ الأرثوذكسيّة القانونيّة تصلّبت في مواقفها ورفضت كلّ ما يتعلّق بالصوفيّة. أما المتصوّفة، من جهتهم، فإنّهم لم يتخلّوا أبداً عن الشريعة وعن المعنى الحرفي للنصوص. وهم، على العكس، حاولوا دائماً، وبطرائق مختلفة، أن يوفّروا لها الموقع المميّز في تفكيرهم، وأن يدمجوا بينها وبين نظريّاتهم. لكن لغتهم يمكن، أحياناً، أن تخدع. وهذا خطر كلّ فكر صوفي. فهم ينحتون كلمات مجرّدة يبدو وكأنّها تنطبق على حقائق مختلفة، ويستعملون مفردات غريبة عن العُرف الإسلامي. لكنّهم، في حالات كثيرة، يتقيّدون بالنصّ القرآني. وهذا ما نلاحظه إذا ما ذهبنا أبعد من الكلمات. إلى ذلك، ثمّة إشكاليّة تطرحها بعض العبارات (ومنها: الكلام، اللوح، العرش) فيما يدعو بعضها الآخر إلى تصوّرات مضخّمة (ومنها: السماوات السبع، الملائكة...)، هذا حتى لا نتكلّم على الآيات الغامضة التي ترفض الأرثوذكسيّة شرحها وذلك احتراماً لأعماق العلم الإلهي المتعذّر سَبْرُهُ - وإن كان البحث عن معنى هذا العلم يستهوي البحّاثة كثيراً.

وهذا الإله الذي يلتفت إليه المتديّنون المسلمون، هل هو إله شخصي؟ غالباً ما يتحدّث الفقهاء عن الذات الإلهيّة التي يُعَبِّر عنها اسم الله. لكنهم لا يقولون شيئاً عن الشخص. لذلك، فلقد كان من الصعب إعداد نظرية حول الشخص الإلهي، خصوصاً وأنّ هذه المسألة ما كانت لتشغل كثيراً - خارج المسيحيّة، بسبب من مذهبها الثالوثي - الفكر الفلسفي والفقهي. لكن هذا لا يعني أنّ إله الإسلام ليس شخصياً. فهو، أولاً، يتكلّم بصفة الـ «نحن». إنه، إذاً، متكلّم. ويستعمل النحويّون هذه العبارة للدلالة على من يتكلّم بصيغة المفرد. من جهة ثانية، إن الله هو الذي يريد، ولا شيء يجبره على فعل شيء. إنّه حريّة مطلقة. حتّى المعتزلة الذين علّموا أنّ الله لا يفعل إلّا الخير، كانوا يبذلون قصارى جهدهم ليثبتوا أنّ الله لم يكن مجبراً على فعل هذا الخير لأنّ الطبيعة تقتضي ذلك، وأنه لا يوجد فيه (أي في الله) أيّ نموذج مثالي للخير بذاته ويُفرض عليه

فرضاً. وإذا كان يفعل الخير (والخير، هنا، منفعة) فهو لا يفعله من أجل ذاته التي لا تحتاج إلى شيء، وإنّما من أجل الآخرين، من أجل الكائنات التي ليست هو. وهذا الفعل من أجل خير الآخر (وهو فعل مجّانيّ تماماً طالما أنّ مَن يفعله هو الله) والذي ينضمّ إلى مجموع ما يذكره القرآن حول النِّعم الإلهيّة، أليس هو أيضاً الإشارة الأكيدة إلى أنّ إله الإسلام هو شخص؟ إنّ ما منع المسلمين من قول ذلك (إضافة إلى محدوديّة المصطلح) هو أنّهم كانوا يرون في مفهوم الشخص آثاراً تجسيميّة(*) (Anthropomorphisme). ولقد فضّلوا ألّا يتطرّقوا إلى هذا الموضوع، على الأقلّ بصورة مباشرة، بدلاً من العمل عليه وبلورته. لكنّ ذلك لا يعدو كونه أمراً طارئاً في تاريخ فكرهم. إذ كيف يمكن، فعلاً، تصوّر إله كاشف وليس بشخص هو؟ صحيح أنّ ثمّة فيلسوفاً هو الفارابي شبّه الملاك جبرائيل بـ «الفكر الفاعل»، وأدرج الوحي في منظومة يبدو معها الإله الشخصي غريباً، لكن طرح الفارابي كان مجرّد محاولة فلسفيّة لإزالة البُعْد الميثولوجي. ذلك أنّ مثل هذه المحاولات لم تفلح أبداً في اعطاء التحديد المطابق للإيمان، ولأيّة ديانة كانت. غير أنّنا نتمنى أن يستطيع الفقه الإسلامي المعاصر بلورة فكرة حول شخصيّة الله تكون مناسبة لمتطلّبات الإسلام الأساسية.

خلاصة القول إنّ الله، كما ورد ذكره في القرآن، يتمّ تقديمه بمظاهر مختلفة تحرّض على التأمّل الفلسفي في اتجاهات عديدة. وهذا ما يثبته ماضي الإسلام. ولقد كانت إحدى المشكلات المطروحة هي التنسيق بين كلّ ما كان بالإمكان قوله، أو، على الأقلّ، كلّ ما قيل. وفي رأينا، أنّ المتصوّفة هم الذين قدّموا أغنى الاستنتاجات وأكملها. لكن، ربّما، لم يُقَلْ كلّ شيء بعد.

روجيه آرنالديز

[باريس]

(*) خلع الصفات البشرية على الله وتشبيهه بالإنسان.

سامي نائير
(Sami Naïr)

الإسلام في زمن الشدة

هل أنّ المجتمع في حاجة إلى ضحيّة مُحرقة (Victime émissaire) لكي يُسوّغ أُسسه الخاصة؟ هذا سؤال لانهائيّ، وقد لا يرضيه جواب، لكنّ نَثْرَ العالم لا ينفكّ يطرحه باستمرار. انظروا إلى الشيطانيّة (Démonisme) التي تنسبها إلى اليهوديّة إحدى التقاليد المسيحيّة. انظروا إلى الصورة التي تضفيها اليوم على الإسلام وسائلُ الإعلام والحسّ المشترك. فبعدما صُرِعت الشيوعيّة التي كانت تهدّد وتنذر، صار من الأفضل إيجاد عدوّ لدود جديد: الإسلام والمسلم يتعهّدان بهذا الأمر. ألا يأتي الإرهاب من أرض الإسلام؟ والخطف، والابتزاز النفطي، وأخيراً التهديد الديموغرافي[1]. والوضع خطير، لأنّ هذا العدوّ الجديد لا يوجد فقط خارج الحدود، إنّما هو أيضاً متغلغل في أعماق مجتمعنا، وينتظر أن يحين موعده. والمهاجر المسلم ـ الشكل الرمزي لهذا التهديد ـ هو الضحيّة المثاليّة. فهو عربي، مستَعْمَر سابقاً، ومتدنّي القيمة الاجتماعية. وهكذا، فالديكور قائم، ولا يبقى إلاّ الشروع في تمثيل المسرحيّة التي تنعقد فيها المآسي اليوميّة، من حقد وطرد وإزعاج واعتداءات جسديّة.

وهذا يعني أنّ العداء مستفحل. فَلِكَيْ يستتبّ هذا الهلع بمثل هذه السهولة، وأن ينتشر على مرآة استيهامه، فإنّ ذلك يستوجب قابليّة ثقافيّة وبنية ذهنيّة عميقة. ومن الأنسب، بالتأكيد، وضع هذا الإحساس في إطاره التاريخي والذهني الذي جعله ممكناً، لنكتشف عندئذ أنّ الإسلام مكوَّن من افتراضات النظرة الغربية للعالم، أي أنّه متخيَّل، بجزء كبير منه[2].

لكن إذا كان يجب ألاّ نقع في فخّ هذه النظرة المشوّهة، فهذا لا يعني أنّ كلّ سؤال حول النظريّة والتطبيق في الإسلام اليوم مشكوك بصحّته سلفاً. ويبدو لي أنّ ثمّة خطأين يجب تفاديهما: خطأ بعض المسلمين، الموجودين في حالة دفاعية دائماً، والذين لا يريدون الحكم على الإسلام إلّا بمقياس عظمته في الماضي متبجّحين بالعصور الذهبيّة الغابرة، وخطأ أعداء المسلمين (وهو الخطأ الموازي للخطأ الأول) الذين ينطلقون من فرضيّة ثابتة تقول بإنّ الإسلام لا يمكنه أن يندمج في نظام العالم الحالي. ولا يقلّ خطر هاتين النظريّتين الواحدة عن الأخرى، وهما تختزلان، في الواقع، تحليل الإسلام المعاصر. وسأحاول هنا، بعيداً عن هاتين العقبتين، أن أقوّم الوضع الراهن للإسلام انطلاقاً من أسئلة ثلاثة:

١ ـ لماذا تراجع الإسلام أمام الحداثة وثار ضدّها؟

٢ ـ لماذا استُغِل كأداة بيد النُخب الحاكمة في المجتمعات العربية ـ الإسلامية التي نالت استقلالها حديثاً؟

٣ ـ لماذا نشهد، اليوم، على بروز حركة إسلاميّة متطرّفة ضدّ الإسلام الرسمي؟

انغلاق الإسلام

ليست الإجابة عمّا يتعلّق بانغلاق الإسلام بالأمر السهل. لكنّنا سنقدّم بعض الأفكار من خلال تحديدنا لبعض معطيات السجال الدائر. ومن الواضح أنّ الإسلام لم يعرف الإصلاح الديني الذي عرفته المسيحيّة، ولم تستجوبه لا ثورة نابعة من أعماق مجتمعه، كما الحال بالنسبة إلى أوروبا منذ القرن السادس عشر، ولا تساؤل فلسفي دائم ومشوّش على غرار عمل التآكل الذي تقوم ببسطه النزعة الإنسانيّة الغربيّة. وفي الحضارة التي بدأت تظهر في الغرب منذ عصر النهضة، والتي تنتشر في العالم أجمع حتى يومنا هذا، يبدو الإسلام ضحيّة كامنة أكثر منه زعيم قضية. وذلك ليس لأنّه متحجّر، فطرياً، في جوهره ـ فهو، كما نعلم، أسّس واحدة من أكبر الحضارات التي أبدعها الإنسانيّة[٣] ـ وإنّما لأنّ دافع الثورة الثقافيّة الإسلاميّة استُنْفِذ منذ القرن الرابع عشر لأسباب معقّدة ومتعدّدة. وهذا الوضع الذي كان يعيشه العالم العربي ـ الإسلامي في تلك الحقبة، لم يحُل دون بروز ابن خلدون، أحد أهمّ المفكّرين عبر العصور، وهو سابق لماكيافل وفيكو[*]

(*) جيامباتيستا فيكو (Giambattista Vico)، مؤرّخ، قانوني، وفيلسوف إيطالي (١٦٦٨ ـ ١٧٤٤)، وهو يُعتبر في الغرب كأحد روّاد فلسفة التاريخ. (المترجم).

ومـاركس. ومثل أرسـطو ودانته وثـرفانتس، لم يكن إبن خلدون مفكّـراً متحمّسـاً للفتح وللمستقبل بقدر ما كان صاحب نظرة جليّة تشهد على نهاية مـرحلة تاريخيّـة معيّنة. لقـد تطابق انحطاط الإسلام مع انحطاط المجتمعات العربيّة ـ الإسلاميّة نفسها، وإذا استطاع الإسلام أن يحافظ على استمراريّته في منطقة المتوسّط على الأقلّ، فـذلك بـالتاكيـد بفضل البنية العظيمة التي قامت عليها السلطة التي أُرْسَت قواعدها الامبراطوريّة العثمانيّـة. ومن المعروف أنّ هذه الامبراطوريـة تصدّعت، ومن ثم هُـدمَتْ، على مـراحل متـلاحقة. من هزيمة ليبانت (١٥٧١)، إلى ثورة مصطفى كمال وإلغـاء الخلافـة (١٩٢٤)، مرّت عصـور عدّة تَمَّ خلالها احتضار بطيء، وكانت العلاقات فيهـا مع أوروبـا تحالفيّـة حيناً وتنـازعيّة حيناً آخر. غير أنّ الاستعمار الفـرنسي في القرن التـاسع عشر، وكـان يتمركـز في جنوبي المتوسّط ويطمـح فعلياً إلى افـريقيا، راح يـطالب بسيادة الإسـلام واستقلالـه عن الغرب وذلك بهدف إيجاد توازن مع ازدياد توسّع الامـبراطوريـة الانكليزيـة في الشرق والتصدّي له. لكن السيطرة الجديدة لفرنسـا عزّزت، من حيث لا تدري، قـوّة الإسلام في مـواطن تأثيره المعروفة بدلاً من أن تُلحق هزيمة نهائيّة بالديانة الإسلامية. ويبدو ذلك غريباً للوهلة الأولى، لكنّ الشكـل الذي تمّ من خـلاله اللقـاء بين الهيمنة الفرنسيـة والإسلام هـو ما جعل ردّ فعل الإسلام مفهومـاً: لقد حصـل هذا اللقـاء على شكـل استعمار، وكـان هذا الاستعمار، بجزء كبير منه، نتاج الجمهوريـة ـ الأولى في البدايـة، مع مغـامرة نـابليون في مصر، والثالثة لاحقاً، أي بعد ١٨٧٥. ولم تعِ فرنسـا دورها الاستعـماري والذهنيـة التي عملتْ من خلالها على تسيير امبراطوريّتها إلاّ في ظلّ الجمهورية الثالثة فقط.

لكن، إذا كـان صحيحاً أنّ الجمهـوريّة خـدمت القضايـا الأجـل والأنبـل، فـإنّها تكرّرت أيضاً بأكثر المغامرات غموضاً والتباساً. إنّ اكتشاف العالم الإسـلامي ـ المتوسّـطي والاستيلاء عليه هو أحد الأمثلة المأساويـة في هذا المجـال. ولقد أثّـرت تَبِعَة اللقـاء هنا، وأكـثر من أيّ مكان آخـر، على تـاريخ العـلاقات بـين الإسلام والجمهـوريّـة. ذلـك أنّ الخـطاب الجمهـوري، العلماني والـوضعي (Positiviste) قـدّم نفســه للعـالم العـربي ـ الإسلامي في إطار من البهـرجة ومن التسلّط الـذي يَسِم النـظام الاستعـماري. ونتيجـة للهيمنـة الكـاملة التي نتجت عن ذلــك، تشـوّهت صــورة الغـرب وقِيَمــه نهائيـاً رغم الانجازات والتقدُّم الأكيد الذي استطاع الاستعمار أن يحمله معه عبر تاريخه.

خطاب جمهوري واستعمار

إنّ النظام الاستعماري الذي فرض نفسه منذ نهاية القرن التـاسع عشر تحكّم تمـاماً

بردّ فعل الإسلام تجاه القيم الغربية العالمية، كما حدّد أيضاً التطوّر الداخلي لهذا الإسلام. وهو تحكّم قائم بمقدار ما كانت مسألة التكيُّف مع قيم التقدّم في الغرب ـ عقل، حس نقدي، تسامح، انفصال الروحي والزمني، تربية، لامحدوديّة المعرفة العلمية، تاريخيّة التمثّل، حريّة الناس ومساواتهم ـ محدّدة، على نحو ما، من خلال العلاقة الاستعماريّة التي تنطوي على سيطرة مطلقة على المستَعْمَرين. وفي نظر المستَعْمِر، كانت ممارسة المستَعْمِر نفسها تفضح الخطاب الجمهوري، العقلاني والتحرُّري، وتكشفه على حقيقته. وهكذا بدا الإسلام وكأنّه القوّة الوحيدة القادرة على تفادي سَيْرورة التثاقُف (Acculturation) التي تولَّدَتْ عن الاقتحام الاستعماري، كما أصبح (الإسلام)، في الوقت نفسه، إيديولوجية مقاومة روحيّة، وذلك على حساب الحدّ من طاقاته الثقافيّة في عمليّة الاندماج. وإذا كانت القدرة النادرة للإسلام على الانفتاح وعلى الاندماج مع قيم المجتمعات الأخرى هي التي ميّزته تاريخياً وأكّدت على عظمته، فإنّ ما يحدّد الإسلام الدفاعي هو انكفاؤه على نفسه وتصلّبه القاطع. وحتّى عندما يريد هذا الإسلام أن ينفتح على القيم الغربيّة وعلى منهجيّتها التحليليّة والاستدلاليّة، فإنّه يفعل ذلك ضمن أفق معرفيٍّ (إبستمولوجيٍّ) ذي مرجعيّة دينية أكيدة، وخير مثال على ذلك النهضة الإسلاميّة في نهاية القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين. فبالنسبة إلى مفكّري هذا التيار الكبار الذين التزموا بتحديث الفكر الإسلامي والمجتمع الذي يحتويه ليتكيّف والظروف الجديدة ـ من أمثال محمد إقبال ومحمد عبده ورشيد رضا وابن باديس ـ فإنّ المرجعيّة الدينيّة كانت تُعدُّ الأساس في حفظ شخصيّة الهندي والباكستاني والمصري أو الجزائري في وجه المشروع الثقافي الغربي. ولكن أكثر وضوحاً: إنّ منظّري عصر النهضة لم يكن باستطاعتهم التفكير، أو القبول، بعَلْمَنَة الشخصيّة الإسلامية لأنّ ذلك يمكن أن يعني ليس فقط ذوبان المستَعْمَر، ولكن أيضاً اختفاء الإسلام نفسه. وهكذا، فلقد سقطت العلمانية، منذ البداية، في لَبْس مأساويّ. هذا إضافة إلى التناقضات والنزاعات والأحقاد والانفعالات التي نسجَتْ بنية علاقات الغرب بعامّة، وفرنسا بخاصّة، مع الإسلام. وهنا، تبدو حال العلاقات بين فرنسا والجزائر نموذجيّة.

كان باستطاعة النظام الاستعماري أن يستولي على الأرض والمدن والقرى البعيدة، وكان باستطاعته أيضاً أن يبني المستشفيات ويفتح المدارس ـ لكن لم يكن باستطاعته، ولن يستطيع أبداً احتلال النفوس والذهنية والهويّة الأصليّة، ليس لأنّ النموذج الغربي لم يكن يتمتّع بأيّة جاذبيّة تؤثّر على مجتمع مفتون بقوّته، بموهبته وبنبوغه، ولكن لأنّ علاقة

السيطرة والسلب التي تتماهى وراء الاحتكاك بين هذه الفئة أو تلك، كانت تطبع كلّ محاولات التواصل والالتحام والتماثل. ولقد نتج عن هذه العلاقة، ومنذ ذلك الحين، تفاوُت ثقافي فاجع على جميع المستويات. وإذا كانت الجمهوريّة قد تذرّعت بالعَلْمَنَة لتحرم المسلمين الجزائريين من فوائد المواطنيّة، ولتحفظ، في الواقع، النظام الاستعماري، فإنّ إسلام المقاومة تذرّع بمحاربة هذا النظام ليستبعد من أفقه الروحي العلمنة نفسها[1]، لأنّ العلمنة كانت متمثّلة، هنا، بمشروع ثقافي كان يتماشى مع الاستعمار ويتعارض مع الثقافة القائمة. ولذلك لعب الإسلام دور الحفاظ على الشخصيّة والدفاع عن الهويّة المهانة.

ولم تقبل الجمهوريّة بهذه الحالة، بل كانت تحاربها، وكان ثمّة أصوات طرحَتْ المسألة[2]، إلّا أنّ هذه الأصوات لم تتمكّن أبداً من الوقوف بوجه قوّة «اللّوبي» الاستعماري المسيطر. وفي الواقع، فإنّ الجمهوريّة الخاضعة لتطلّبات النظام الاستعماري فعلت كلّ ما بوسعها من أجل تعميق الهوّة بين الفرنسيين والمسلمين، ومن أجل دعم وتسويغ سلطة الايديولوجية الإسلامية كأصل لهويّة المستعْمَر الثقافية ـ الوطنيّة في الوقت نفسه. ومن هذا المنطلق، كانت الجمهوريّة ترفض حصول المسلم على الجنسيّة الفرنسيّة بحجّة أنّه مسلم، في حين أنّها كانت تمنحها لليهودي عملاً بمرسوم كريميو (Crémieux) (١٨٧٠)، وذلك لكي تفرّق بين اليهود وبين مواطنيهم من المسلمين الجزائريين، ولكي تجعل واحدهم في مواجهة مع الآخر.

أمّا السكّان المسلمون الذين هُزموا عام ١٨٣٠، ودُمجوا في الدولة الفرنسية مطلع القرن العشرين (مقاطعة الجزائر)، فلقد كان عليهم أن ينتظروا حتى العام ١٩٥٨ ليصبح بإمكانهم الحصول على الجنسيّة الفرنسيّة. ولقد أدركت الجمهوريّة، بعد أكثر من ربع قرن على الاستعمار، أنّها أخطأت بإبقائها السكان المسلمين خارج القانون. لكن هذا الادراك جاء متأخّراً جداً. فبعد أربع سنوات كانت الجزائر تعيش استقلالها الكامل: ضدّ الجمهوريّة الفرنسية، وباسم قِيَم ١٧٨٩. هذا هو مسار التاريخ.

وليس من أبسط المفارقات أن يكون الذين طالبوا باستقلال الجزائر في الخمسينات، أمثال ريمون آرون (في «المأساة الجزائريّة»، ١٩٥٧)، إنّما يفعلون ذلك بهدف رفض اندماج الإسلام. قال آرون: «هل تريدون أن يصبح الجزائريّون فرنسيّين كلّياً؟ وهل تنتظرون أن يتحوّل المسلمون في السنوات القادمة إلى أغلبيّة في فرنسا بفضل نموّهم

الديموغرافي!» وهكذا، فإنّ هذا المثقف، المعروف بليونته وطرحه الحرّ، كان يجسّد بتطرُّف منطقيٍ عجيب، وحتى في تفضيله آنذاك الأطروحة الاستقلاليّة، الرفض الأوّل لكلّ علاقة تساوي بين المستعمِر والمستعمَر. ومن جهة ثانية، كان سارتر يفسِّر هذا الموضوع بطريقة مباشرة وقاسية، فيقول إنّ الجمهوريّة لكي تكون مخلصة لمبادئها التي تدعو إلى المساواة بين البشر، فمن الواجب ألاّ يُطلب منها أن تحقّق اندماج المسلمين لأنّ النظام الاستعماري لا يسمح بذلك. يجب، بالأحرى، دفعها إلى القول إنه يوجد في عالم البشر هذا، بالنسبة إليها، مستعمِرون، كما يوجد أيضاً «بشر من درجة أدنى»، هم المستعمَرون. وكان سارتر يتحزّب لهذه الفئة الثانية(٦).

وتتكشّف، من خلال المثل الجزائري، مسألتان: الجمهوريّة كانت ترفض الاندماج، والإسلام كان يستمدّ قوّة من هذا الرفض، فيتقوقع على ذاته مشكّكاً في خطاب الحداثة الغربيّة.

لنلتفت إلى السؤال الثاني: لماذا استُعمِل الإسلام كوسيلة من قِبَل النخب الحاكمة في المجتمعات العربية ـ الإسلامية التي نالت استقلالها حديثاً؟

الإسلام كوسيلة

نستطيع، في هذا المجال، أن نقدّم جملة من الأفكار. من جهة، يُفترض ألاّ ننسى أنّ الإسلام، مع التنوّع الذي فيه، لعب تاريخياً دور الهوية الجماعيّة في مجتمعات خاضعة للسيطرة الغربية ـ حتى ولو كان التخلّص من الاستعمار (الاستقلال الوطني للمجتمعات العربية ـ الإسلامية) في هذا القرن، لم يحصل في أيّ مكان باسم الإسلام. ويشاء التناقض ـ وهو، في الوقت نفسه، المؤشّر الحقيقي لعالميّة الأشكال الغربيّة للتحرُّر والاستقلال والدولة الحديثة والحريّة ـ أن ينتشر التحرُّر باسم القِيَم النابعة من لغة تحرُّريّة منمّقة ينادي بها الغرب ذاته. إلاّ أنّ هذه الوطنيّة العَلْمنة كانت تترسّخ في ذهنيّة مشتركة مشبعة بالدعوة إلى عودة المهدي المنتظر ذات الطابع الديني(٧). وهذا ما يفسِّر كيف أنّ معظم الأنظمة السياسيّة التي تخلّصت من الاستعمار لم تقطع علاقاتها مع المرجعيّة الدينيّة حتى عندما كانت تعترض، علناً، على التدخّل الديني في شؤون الدولة وفي المجال العامّ. وهذه الأنظمة كانت تفضّل، في البداية، حجْب هذه المرجعيّة (وكان ذلك في مرحلة توهُّم الاشتراكية، الرومنسيّ)، ثم تفاديها من خلال تحييدها (وكان ذلك في مرحلة خيبات الأمل التي منيت بها «التنمية»)، ثم استعمالها، أخيراً، كسلاح لتسويغ

السلطة (في المرحلة الراهنة، حيث يسود الإفلاس السياسي ـ الاقتصادي أينما كان، وحيث تتراجع ايديولوجيّات التحرُّر العلمانيّة أمام فئات اجتماعية تتزايد أكثر فأكثر وتُهمَّش أكثر فأكثر).

ونستطيع المضيّ أبعد من ذلك، فنقول إنّ المرجعيّة الدينيّة في مختلف أنحاء العالم العربي تقريباً أصبحَتْ ضروريّة في التحرُّك السياسي. لكن هذا لا يعني، كما يريد أن يبرهن الأصوليّون، أنّ للإسلام قدرة خاصّة على الإجابة عن المشاكل المطروحة، وإنّما لأنّ النخب والفئات المسيطرة على هذه الأنظمة السياسيّة غير قادرة على أن تخلق، من تلقاء نفسها، تصوّرات إيديولوجية وثقافيّة، أنماط حياة يستطيع أن ينضمّ إليها الجزء الأكبر من السكان. وفي الواقع، فإنّ هذه النخب والفئات الحاكمة، وبسبب من ضعفها الاجتماعي، مجبرة على اتخاذ موقف يتأرجح بين القِيَم الحديثة المستعارة (من الغرب) وبين قِيَم جماعيّة وتقليديّة لا تسيطر عليها ولا تنهض بأعبائها تماماً. وهي (أي النخب والفئات الحاكمة) غير قادرة على إنتاج وساطات إيديولوجيّة بين مصالحها وبين الجوهر العميق لمجتمعها، على العكس، مثلاً، من التكوُّن الثقافي النادر الذي انكبّت على نحته النخبة البرجوازيّة المتنوّرة في الغرب في القرن الثامن عشر. فهي، إذاً، تستعمل الإسلام كإيديولوجية تَسْويغيّة متأصّلة في الوعي الجماعي.

وليس المقصود، بالطبع، أيّ إسلام كان. إنّ المرجعيّة هنا هي، على العموم ـ لكن لا شيء يؤكّد أنّ الأمور لن تزداد سوءاً ـ إسلام منفتح، متسامح ومعروف بنصرته للمساواة (مع أنّ قوانين العائلة التي نستطيع تسميتها، بصورة أدقّ، قوانين إخضاع المرأة، تكذّب هذه السُّمْعَة). هذا الإسلام المكرّس في إيديولوجية الدولة يسعى إلى التعويض عن العجز الثقافي لنُخَبه وعن عدم قدرتهم على مواجهة متطلّبات الحداثة الملازمة لقضيّة «العالمويّة» (Procès de mondialisation) التي تتميّز بها نهاية القرن العشرين.

تبقى، أخيراً، مسألة التفكُّك المعاصر للإسلام وتوزُّعه بين رؤية محدَّثة تقريباً، متسامحة، وبين الأصوليّة الإسلاميّة، المحافِظة والرجعيّة والتي تميل نحو الفاشستيّة أيضاً.

وبقدر ما كانت النزاعات الاجتماعية وتناقضات المصالح تجد داخل المجتمعات العربية/ الإسلاميّة إطاراً من الاندماج والحل المحتمل من خلال النقابات والأحزاب السياسيّة ـ أو بقدر ما كان الحزب الواحد يستطيع أن يتحمّل النزاعات ـ يبقى الاعتراض

محصوراً في البُعد السياسي، ولا يسقط إلّا نادراً خارج الحيِّز الدنيوي للنزاعات. لكن ما يميِّز المجتمعات العربية / الإسلاميّة المعاصرة، على غرار أغلب دول العالم الثالث هو، بالتحديد، سياق تفكيك التماسك الاجتماعي الناتج عن استراتيجيّات «تنمية» قاسية، وعن سلطات سياسيّة شبه استبداديّة. وهذا التفكيك غير متساو بين التشكّلات الوطنية المختلفة، وتتفاوت نسبته هنا وهناك، بينما التماسك الاجتماعي مفكّك ومشتّت، أيّاً كان. وهذا ما كان يميِّز، بلا شكّ، هذه المجتمعات قبل تحرُّرها الوطني. لكن هذا التفكيك ازداد بفعل الاستراتيجيات الاقتصاديّة التي بدأ تنفيذها، وبفعل بروز فئات اجتماعية حاكمة جديدة في الوقت نفسه. والأخطر من ذلك أنّه إذا كانت الأنظمة السياسيّة والاقتصاديّة الجديدة تسمح باندماج بعض الفئات الاجتماعيّة (طبقات وسطى، عمّال مدينيّون... إلخ.)، فإنّهم يتنجون أيضاً واقعاً آخر يتعارض والاندماج تماماً، وسماته التفكّك والتفريق. إنّه واقع مُعَدّ لفئات اجتماعية متزايدة باضطراد (الفقراء من طبقة الفلّاحين. يُضاف إلى هؤلاء، منذ وقت قصير فقط، بعض القطاعات من الفئات المتوسّطة نفسها، مثل الطلّاب والموظّفين الإداريين والتقنيين). ولقد وضعَتْ هذه الفئات المرميّة خارج نظام الاندماج في إطار حالة فوضويّة. وهي، إلى عدم مشاركتها في نظام الاندماج، تعيش خللاً بسبب الصلة التي يواجهها، ونسبةً إلى نظام المعايير الذي لا تنتمي هي إليه أبداً ولا تتعرّف إلى نفسها فيه؛ إنّ لغة التحرّر العلمانية، مثل إسلام الدولة الرسمي، تبدو لهذه الفئات وكأنّها خطابات سلطويّة مضلّلة وطاغية. ولهذا، فهي أخذت تتمسّك بسلطة الله على البشر بعدما استبعدتها سيادة الإنسان على الأرض. من هنا، لا يعود النزاع السياسي دنيويّاً ولا علمانيّاً، أبداً، بل يصبح مسرحاً للمعارك بين المؤمنين وغير المؤمنين، بين مجاهدين الله والمخادعين الكافرين. ويصبح السُلوكُ (ethos) دعوة لعودة المهدي المنتظر، فيعلن سيطرة الكمال الآتي هنا على الأرض، ويتحقّق، أخيراً، ما جاء في القرآن.

فاشستيّة دينيّة

تقدِّم الأصوليّة، العاملة على تأصيل الإسلام العفوي للمؤمن اليائس، وعلى طريقتها («الدوغماتيّة والاستبدادية»)، تماسكاً ومعنى لتمرّدها، الافتراضي أو الواقعي. وتصير هذه الأصوليّة هي المجتمع المضادّ، الهويّة الملجأ، الوجه الآخر الكامل لعالم ناقص. ولذلك، فإنّها تنطبق على المجتمع بقدر ما تطبق، في الوقت نفسه، على السلطة السياسيّة وعلى نظام القيَم والقوانين القانونيّة التي تنظّم حياة الناس. والأصوليّة ـ وهي

حركة سياسيّة يديرها غالباً رجال دين ينتمون إلى طبقات متوسّطة ـ تسعى إلى التأصّل في أعماق المجتمع لتقابل بين المراتب والأسس، بين مستلمي السلطة وأبناء البؤس. إنّها فاشستيّة، ليس فقط لأنّ عدميّتها المدمّرة تجعلها متشابهة والفاشستيّات الأوروبيّة، بل لأنّها أيضاً تسلّم بالمفهوم التسلّطي نفسه للنظام الاجتماعي، وبالتعصّب الإيديولوجي نفسه، وكذلك بكُرْه حقوق الإنسان، ومنظّمات الدولة النقابيّة والسياسيّة. لكنّها فاشستيّة دينيّة، لأنّها تضع الله في قلب تعاليمه بدلاً من الاستيهام بالإنسان الأسمى، وبالعرق المتفوّق.

ولا يهمّنا، هنا، تحليل مضمون هذه التعاليم بقدر ما يهمّنا دورها كتأصيل للديانة السائدة. وهنا نعود إلى نقطة الانطلاق: مرّة أخرى أيضاً، وكما في مرحلة الاستعمار، يصبح المرجع الديني، ولكن بطريقة أعنف من السابق، الرهان الذي تدور حوله معركة الهويّة داخل نظام مفكّك وداخل مجتمع مجزّأ إلى حدّ كبير. مرّة أخرى أيضاً، تبدو الدُّنْيَوة (Sécularisation) الموضوعيّة لوظائف الدولة، وعلمنة ممارساتها، مرتبطة، في نظر السكّان المحرومين، بالسلطة والاضطهاد. وهل يعني ذلك أنّ هذه المجتمعات محكومة بألّا تعي علاقتها مع الحداثة إلّا في إطار المرجع الديني؟ وأنّ تاريخ العالم، الذي هو اليوم، ومن الآن فصاعداً، تاريخ توسّع النموذج الغربي يمرّ على هذه المجتمعات من دون أن يغيّرها، مثل هواء خفيف يعبر فوق شواطىء من الرخام؟

لا شيء، في الواقع، يسمح بأن ندعم مثل هذه الفرضيات. ذلك أن ما يكشف عنه تاريخ الاستعمار وتاريخ الدول المستقلّة حديثاً، هو تكرار محتوم لردود الفعل الاجتماعيّة التي لا تجد، مرّة أخرى، لغتها إلّا في إسلام يعيش ضيقاً وشدّة، أكثر منه بقاء هويّة لا تُقهر، هويّة مكبوتة في أعماق الشعب وتحقيق نفسها هو مطلبها الوحيد.

[أيّار (مايو) ١٩٩٠]

• • •

إنّ الانتخابات التي جرت في الجزائر، في الأشهر الماضية، تؤكّد التحليل الشامل لهذا المقال. فالذي اكتسح هذا البلد هو تيّار إسلامي متطرّف. وكلّ المعطيات ساعدت على الوصول إلى هذه النتيجة. فالساحة كانت مهيّأة لذلك، خصوصاً من قِبَل أولئك الذين حكموا الجزائر بلا شريك طُولَ ثلاثين عاماً. أوّلاً، لأنّ السياسة الاقتصادية التي كانت قائمة منذ ١٩٦٨ (خطط بومدين الحماسيّة الأولى) لم تكن تطمح إلى تسوية المشاكل

آنذاك (اليد العاملة الوفيرة لكن غير المؤهّلة، هجرة الريف، النموّ الديموغرافي، التبعيّة الغذائية... إلخ). بقدر ما كانت تسعى إلى تجهيز الجزائر بصناعة «مُصَنِّعة»، أي قادرة على إيجاد وسائل إنتاج لتصنيع «وطني»، داخليّ النموّ. لكن، إضافة إلى أنّ هذه الصناعات مكلفة جداً، فهي لن تكون منتجة فعلياً، وكانت أسيرة عجزها في استقطاب قوى إنتاجيّة. لذلك كانت جبهة التحرير الوطنيّة تنادي بفضائل سياسة اقتصاديّة تقدّمية، لكنها كانت، في الوقت نفسه، تُبعد نحو أوروبا، عن طريق اتفاق الهجرة، مئات الآلاف من أهل الريف المقتلعي الجذور وغير النافعين لبلد الاشتراكية «الإسلاميّة». غير أنّ هذا المَخْرَج نضب منذ منتصف السبعينات. ولقد ضاعفت من خطورة الوضع سياسة الشاذلي، خَلَف بومدين. وإذا كان ثمة مشروع مستقبلي طرحه بومدين، حتى ولو كان مشروعاً وهمياً ومختلقاً من قبل دولة استبدادية، فإنّ سياسة الشاذلي تجسّدت في تعميق الفراغ من خلال التخفيف من المشاكل المتفجّرة الكامنة في المجتمع، وذلك عن طريق تشجيع الاستهلاك الجامح، ثمّ تبديد احتياط البلاد المالي. ولقد أفضت هذه السياسة إلى كوارث، لأن للاقتصاد قوانين لا تستطيع أن تلغيها أيّة خدعة تاريخيّة. وبعد سلسلة من الفتن الصغيرة التي كانت تقمع دائماً بشكل دموي، جاء شهر تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٨٨ ليؤكّد على أنّ السلطة خسرت... السلطة، وأنّ هذه الانتفاضة التي قمعت بعنف دموي خنقت، في الواقع، نهاية مرحلة، ولم يعد السؤال المطروح، بعد ذلك الحين، يدور حول إعادة تركيب «جبهة التحرير الوطنيّة»، كما كان يتمنى بعضهم في أوروبا، ولكن حول «متى» ستُصرع الجبهة نهائياً ومن سيحلّ محلّها.

هكذا، لم تستطع أيّة قوّة ديموقراطية أن تنمو وتتطوّر في وجه جبهة التحرير الوطنيّة التي كانت تُحكم قبضتها على السلطة، وكانت تتمسك بها على طريقة تشاوشسكية بيروقراطيّة. لقد دمّر حزب «الثورة» كلّ ما حوله، ما عدا النفوس والذهنيّات، وذاتيّة آلاف المحرومين والمستائين الساخطين. والتيار الإسلامي الذي وجّهته من الخارج التعاليم الإيرانيّة، حرّكه في الداخل انتشارٌ غريب للفساد واللامساواة والظلم. وكان نظام الشاذلي، من هذا المنطلق، أسوأ من نظام بومدين. ولم تكن النخبة الإسلامية في حاجة إلى جهد كبير لكي تتمكّن من تكوين حركتها والإفادة من استياء الجميع. هل هذايعني أن هذه الحركة تمثّل الأكثريّة؟ وأنّها قادرة على تأسيس جمهوريّة «إسلاميّة»؟ لا شيء أكيد في هذا المجال. ولا نعرف، وأنا أكتب هذه الكلمات، ما إذا كانت ستنظُم انتخابات تشريعيّة. ذلك كلّه لا يغيّر في الحكم الأساسي: الإسلام المتطرّف، هنا

وهناك، ليس له إلّا وظيفة واحدة وهي وظيفة تعويضيّة. وهو لا يستطيع، على أي حال، الاستيلاء على الدولة وحده.

هناك ثلاثة احتمالات: إمّا أن تتحالف السلطة الحالية مع التيار الإسلامي، على أساس تسوية من نوع: «أشارِكُ في السلطة من فوق، لكنكم تساعدونني في السيطرة على المجتمع من تحت». هذه الفرضية محتَملة لأنّ جبهة التحرير الوطنيّة هي التي أسهمت في إنشاء جبهة الانقاذ الإسلامية وتشجيعها للاعتراض على سيرورة الديموقراطيّة التي كانت تعرفها الجزائر منذ بضعة أشهر، وذلك لأنّها لم تكن تمتلك مشروعاً بديلاً تواجه به إيديولوجية التيّار الإسلامي المتطرّف. وفي هذه الحال، إمّا أن يسيطر الجيش على الوضع ويحيل الشاذلي إلى التقاعد، وإمّا أن يتجلّى الوضع بإجراء انتخابات تشريعيّة، وعندئذ تصبح المواجهة أمراً محتوماً بين فصائل الأصوليّة الفاشستية الأكثر تصلُّباً، وبين الأوساط الديموقراطيّة. ويجب ألّا ننسى هذه المفارقة ـ التي أشار إليها عبّاس مدني في صحيفة «ليبراسيون» الصادرة في ١٥ حزيران (يونيو) ١٩٩٠ ـ وهي أن جبهة الانقاذ الإسلاميّة أقرب إلى جبهة التحرير الوطنيّة من أيّة قوّة أخرى، وأنّه حيث لم تقدّم جبهة الانقاذ مرشّحاً عنها، دعَتْ للاقتراع لصالح الجبهة الوطنيّة. بكلام آخر، إنّ الحرب في الجزائر ما زالت في بدايتها، ليس بين جبهة الانقاذ والسلطة، بل بين مجتمع مُعَلْمن موضوعياً، لكن تسحقه سلطة مستبدّة، وبين حركة دينيّة فاشستية هي، بالتأكيد، ردّ فعل على طغيان السلطة. وهي تريد فقط أن تستبدل هذا الطغيان بطغيان آخر، أكثر تطرُّفاً وأكثر توتاليتارية، لأنّها لا تتدخّل فقط في الشأن السياسي، بل في الشأن الخاصّ أيضاً، وفي أدقّ تفاصيل حياة الناس اليوميّة.

سامي نائير

[باريس، حزيران (يونيو) ١٩٩٠]

المراجع

(١) ادوارد سعيد، «**تغطية الإسلام**»، «راوتلدج أند كيغان بول»، ١٩٨١.

(٢) ادوارد سعيد، «**الاستشراق**»، (ترجمة)، دار «سوي»، ١٩٨٠. مكسيم رودنسون، «**افتتان الإسلام**»، دار «ماسبيرو»، ١٩٨٠. تياري هنتش، «**الشرق المتخيّل**»، دار «مينوي»، ١٩٨٨. خوان غويتسولو، «**وقائع مسلم**»، (ترجمة)، «فايار»، ١٩٨٥.

(٣) موريس لومبار، «**الإسلام في عظمته الأولى**»، «فلاماريون».

(٤) وحده المصري علي عبد الرازق يؤلّف الاستثناء الكبير. ففي بحث له صدر عام ١٩٢٥ تحت عنوان «**الإسلام وأصول الحكم**»، وأحدث في ذلك الحين ضجّة كبيرة، تحدّث بوضوح عن تلاؤم العلمانيّة والإسلام.

(٥) راجع محصلة هذه المعارك عند: شارل ـ روبير أجيرون، «**الجزائر، فرنسا استعمارية أم حزب استعماري؟**»، «المنشورات الجامعية الفرنسية»، ١٩٨١.

(٦) جان ـ بول سارتر، «**الاستعمارية نظام**»، «الأزمنة الحديثة»، رقم ١٢٣، ١٩٥٦.

(٧) محمد الحربي، «في أصول جبهة التحرير الوطنيّة»، دار «بورجوا»، ١٩٧٥. «**١٩٥٤: الحرب تبدأ في الجزائر**»، دار «كومبلكس»، ١٩٨٤.

برنار سيشير

(Bernard Sichère)

الحجاب، العرب ونحن

أودّ أن أتطرّق، هنا، إلى بعض المسائل. لكن لا أنوي أن أتكلّم بطريقة حياديّة ودون أن أكشف عمّن أكون، لأنه في الوقت الذي تُطرح الأسئلة حول الهويّة الثقافيّة كما لم تُطرح أبداً من قبل، ينبغي على كلٍ منّا أن يشهد شخصياً. فأنا أنظر إلى نفسي كمثقف وككاتب فرنسي طالع من اللغة والثقافة الفرنسيّتين، ولا يشعر بأنّه مستعدّ أن يتنازل لا عن تربية كاثوليكية اختارها هو بنفسه ولم تُفرض عليه فرضاً (ولي حظّ في ذلك)، ولا عن عصر الأنوار الذي يؤلّف جزءاً من تاريخنا الحديث (على الأقلّ بالنسبة إلى الفكرة التي أكوّنها عنه، وسأوضّح ذلك لاحقاً)، ولا عن الإعجاب الذي يدنو من العشق والذي يكنّه منذ وقت طويل للإسلام وللثقافة الإسلاميّة، ولا سيّما لأولئك المفكرين ـ الشعراء الكبار أمثال البسطامي المتزهّد، الحلاّج مجنون الحبّ، الرومي الملْهَم. ويمكن القول إنّ الجمع، في ذات واحدة، بين مثل هذه العناصر المتفرّقة قد يبدو غريباً، لكن ما هَمّ والجمع هذا هو جمعي. ويسعدني أن يشاركني أحد فيه، دون أن يعني ذلك أنّني أسعى إلى الاستقطاب. فالمهمّ، بالنسبة إليّ، هو أن أكون واضحاً ومفهوماً وقادراً على دفع المناقشة خطوة إلى الأمام. وهذه المناقشة تتعلّق بعلاقاتنا اليوم مع الإسلام، وهي علاقات تبدو لي على شيء من الغموض والتشوّش بسبب كثرة المعطيات التي تتداخل فيها، وأبرزها: جهل عام بالثقافة الإسلاميّة في فرنسا، خوف واضح من المنطق الداعي إلى الإرهاب، ردود فعل حيال العودة إلى معطيات دينيّة لا يتحمّلها الوعي العلماني، وأخيراً كُره الأجانب المتفشّي والذي يبدو أنّه مرتبط، عُمْقياً، بأزمة حقيقيّة تعاني منها الهويّة الوطنيّة.

الحجاب

حين تحجّبت بعض الفتيات في «الليسيه»، تحرّكت الطبقة السياسيّة وراح يدلي كلٌ بدلوه حول الاحترام الواجب تجاه «بلد الضيافة»، حتى أنّ أحد الوزراء هدّد باتخاذ موقف، واجتمعت، أخيراً، الهيئة الدستورية، في حين كان يعلن بعض المثقفين، جهاراً، أنّ الوطن العلماني في خطر. وهذا التفاوت الظاهر بين قضيّة صغيرة جداً وبين انعكاساتها الرهيبة، كان يمكن أن يحثّني على الضحك، لكنّني فكّرت في أنّ هذا الانفجار ما كان ليحصل لولا أنْ تراكم حولنا عدد من الأسئلة الأساسية التي لم تستطع أن تستنفدها الخطابات السخيّة حول التسامح وجمال الاختلاط العرقي. ومهما بلغت قدرة عملاء العروض المشهديّة على التلاعب والتأثير (وهم لم يتردّدوا في ممارستها بوقاحتهم المألوفة)، فإنّ حادثاً كهذا لا يكتسب مثل هذه الأهميّة ولا يثير مثل هذه الأصداء، إلاّ إذا كان يمسّ الطبقات العميقة من الوعي الجماعي. وبما أنّ مَن تحرّك، هذه المرّة، ليس من أتباع «بيتان» القاسدين، وإنّما من المفكّرين اللامعين الذين اجتاحتهم، فجأة، موجة من الغضب المفرط، فيجب أن نقرّ بأنّ نقدنا اللاذع ضدّ الفضيحة «اللوبينيّة» (Lepéniste)، ما عاد يكفي أبداً للتصدّي لعرض المسألة الأساسيّة التي تحجبها العنصريّة، ألا وهي مسألة الهويّة الوطنيّة. فالفتيات اللواتي وكّزتْ عليهنّ صحافة غير مسؤولة أبداً، أيقظن فينا رمزاً قوياً وقديماً: أعراض «بواتييه» المرضيّة التي لا ترقى إلى الأمس القريب. . .

الفكرة الأولى التي ولّدتها فيّ هذه الأحداث بسيطة للغاية. ويدهشني أنّ الذين عبّروا عنها بتبصُّر كانوا قلّة. وقد يكون من الأفضل ـ قبل أن ننتقل إلى المناداة الملحّة بالمبادىء المتعذّر نقضها («لا للحجاب»، «فليعش شارل مارتيل») ـ أن تلجأ الطائفتان، المسيحية والإسلاميّة، إلى فحص ضمير، إلى الحد أدنى من الجهد بغية التحليل والتذكُّر، فتسائل كلَّ طائفة، على حدة، تاريخها الخاصّ، والطريقة (المعقّدة بالتأكيد) التي يتمثّل فيها الآخر داخل هذا التاريخ، وهذا ما قد يدفعنا إلى إعادة النظر في مواقفنا وإلى صياغتها بأسلوب آخر، ويجعلنا قادرين ـ إذا ما اعتمدنا على رؤية للأشياء أكثر تنبُّهاً للفروق الدقيقة ـ على تأسيس حوار مع هذا الإسلام الذي يؤمن بالإنسان، من دون أن نخلطه مع إسلام آخر يتوق إلى ظلمات الجهل والحقد: («يا عبادي، إنّي حرّمتُ الظلم على نفسي، وجعلته بينكم محرّماً، فلا تظالموا» ـ حديث قدسي).

ويبدو لي أنّ أعراض «بواتييه» المرضيّة إنّما تشهد على جهلنا العميق بحقائق

الإسلام، كما تشهد، في الوقت نفسه، على عودة غريبةٍ للمكبوت تجعل العربيّ (المسلم بالأخصّ) يحلّ وقتياً محلّ اليهودي في الاستيهام العنصري والمتوتّر لغيريّة (Altérité) قويّة تنذر وتهدّد. وليست مهمّة المفكّر أبداً تغذية مثل هذا الاستيهام إنّما تحليله ورصد الأسباب التي تجعله يعود فيتجدّد في ظروف تاريخيّة خاصّة. وهذا ما سأسعى إليه في هذا النصّ الموجَز والمختَصر...

ورُبّ سائل: و«الحجاب»، هل تنساه؟ إذا كان ثمّة من يرغب في معرفة ما يمكن أن أفعله إذا وُجِدْتُ مع تلميذات «الليسيه» المحجّبات، فأنا أجيب أنّ هذا الأمر لا يزعجني إلّا إذا وجد زملاؤهم مطعناً في ذلك، فتصبح، عندئذ، مناقشة المسألة أمراً ضرورياً. لكن حجاباً واحداً لا يصنع أصوليّة مثلما أن السنونوة لا تصنع ربيعاً وحدها. أمّا الأصولية فتتجلّ في مظاهر أخرى، كأن ترغب التلميذات في قراءة «القرآن» في الصفّ، أو كأن يطالبن برأس سلمان رشدي مثلاً. وبوصفي مدرّساً، أتساءل: كيف لا ترون أنّ المشكلة الملحّة ليست الحجاب ولا القلنسوة، وإنّما الانهيار العام لثقافة لا تعني كثيراً رجال السياسة عندنا؟ وتقولون إنّكم تريدون حماية هويّة، وأية هويّة؟ ولأنّ الجواب لن يكون سهلاً، فمن الأفضل فتح باب المناقشة والانحياز إلى الفكر وليس إلى الخوف.

أتكلّم على «عودة المكبوت». ذلك أنّ حيويّة الإسلام الهجوميّة تبدو لي اليوم بمثابة فرصة ذهبيّة مُتِيحَتْ لنا لكي نحلّل هذا الوجه المركّب والغريب لِلّاوعينا الجماعي الذي يتداخل فيه، على نحو غامض، المسلم الغازي، والتركي الكافر، وشرق التعذيب والسرايات القاسية (وليس افتتان الإنسان الغربي بما يختفي وراء الحجُب بالأمر الجديد) أو العربي المتوحّش كما ظهر في الانتفاضات المغربية والجزائريّة المسلّحة. وترتبط أعراض «بواتييه» المرضيّة في ذاكرتنا الوطنيّة بتاريخ مجيد (صدّ الغزوات العربيّة الوافدة من اسبانيا)، ولكن على حساب نسيان مذهل وتقي مجنون ما زالا في أوجهما حتى اليوم. وإذا كان العرب قد بَهَروا ذاكرتنا القديمة وأربكوها إلى هذا الحدّ، فذلك لأنّهم كشفوا عن قدرتهم على ابتكار الحضارة الأكثر ألقاً والأكثر غنى عندما كنّا لا نزال نحن في طور التخلّف. ولقد لعبت الكنيسة المسيحيّة، في إطار هذا الكبت الكبير، دوراً لا تُحْمَد عليه أبداً، وآن الأوان لكي تعترف بذلك، خصوصاً وأن مذهبها ما كان ليتكوّن لولا أن سلبت الكنز النفيس الذي وصلها من الفكر الإسلامي، ثم عملت على طمس معالمه المدهشة. ومن يعلم بيننا أخيراً، وفي جامعاتنا على الأقلّ، أنّه يوجد فكر إسلامي، ونظرية دينيّة إسلاميّة، وتصوُّف إسلامي، وأنّ تاريخ الفكر الغربي ما كان على حاله اليوم

لولا محاورة ابن سينا لأرسطو والسهروردي لأفلاطون، وذلك قبل ولادة القدّيس توما بكثير. . .

سيقول بعضهم إنّ المسألة المطروحة لا تكمن هنا بالذات. لكني أعتقد، على العكس من ذلك، أنّ المسألة تبدأ من هنا، أي من الخسارة التي يولّدها الجهل ويغذّيها الحقد. والآن، لنلتفت إلى الأوضاع الساخنة. عندما اندلعت الثورة الايرانيّة، اتّخذ ميشال فوكو موقفاً انتُقِد عليه بشدّة. وليُسْمح لي أن أعود فأمنحه، لبرهة، فرصة الكلام. يقول فوكو: «هذه البقعة الصغيرة من الأرض التي تشكّل أرضها وما تحت أرضها رهان الاستراتيجيّات العالميّة - ما هو، يا ترى، المعنى الذي يدفع الناس الذين يقطنونها إلى السعي، على حساب حياتهم الخاصّة، وراء هذا الشيء الذي نسينا، نحن، إمكانيّة تحققه منذ عصر النهضة ومنذ الأزمات الكبيرة التي تعرّضت لها المسيحية. وهذا الشيء هو الروحية السياسيّة. ها أنا الآن أسمع الفرنسيين يضحكون، لكنّي أعرف أنّهم مخطئون»[١]. ولا أعرف تماماً من أراد أن يعطي فوكو درساً، أولئك الذين أشاروا بالإصبع إلى هذا المفكّر الملحد الذي كان يكتشف، في آن واحد، خدعة العقل الهيغلي و«روحيّة» جديدة نابعة من ثورة يقودها رجال الدين، هذا بينما كانت القذائف تجيب على القذائف والدمُ يسيل بغزارة. . . ولا أرغب هنا في إعادة كتابة التاريخ أو في التحدّث باسم كاتب آخر، لكن من الأكيد أنّ فوكو لم يرتكب خطأ ليسامح عليه: وما قاله كان بسيطاً ويرتكز على منطلقين. المنطلق الأوّل هو أنّ الأحداث (لا المشاعر والأذواق) تجبرنا على الأخذ في الاعتبار والحدث الإسلامي» كمعطى كبير من معطيات التاريخ الحاضر والمستقبل، بدون أدنى شك: «إنّ مسألة الإسلام كقوّة سياسية هي مسألة أساسيّة بالنسبة إلى هذه الحقبة كما بالنسبة إلى السنوات القادمة. وتقتضي مقاربتها، في الدرجة الأولى، الابتعاد عن الحقد»[٢]. كان فوكو يريد أن يعبّر عن شيء آخر أيضاً، حقيقة أخرى مهملة هذه الأيام بحجّة أنّ الأنظمة الشيوعية تنهار في أوروبا. أمّا هذه الحقيقة، فهي أنّ الثورة الإيرانيّة واقعٌ سياسي معقّد (معقّد جداً بالنسبة إلى التبسيط العنصري الذي يتمسّك به بعضهم عندنا حيال هذه الثورة، منذ أن بدأت، وحيال الإسلام ككلّ)، لكنّه واقع كان، في بداءة الأمر، ثورة قام بها المضطهدون والمتعطّشون إلى إثبات وجودهم في العالم، مع التأكيد على القتل وعلى تيه الانهيار الجماعي، من خلال رفض الآخرين.

من المفيد التذكير بهذه الحقيقة في وقت تعرّض فيه نهاية الأنظمة الستالينيّة الأوروبيّة ـ سأكون أوّل من يفرح بذلك إذا كان ما نشهده هو نهايتها فعلاً ـ على تكوّن تجمّعات

غربية وعلى نوع من الفرح الداعي إلى الحلم، بحيث يتسرّع بعضهم في التعبير عن ابتهاجهم بهذه «الثورات المخمليّة» التي يقتصر طموحها على بلوغ ما نتمتّع نحن به. يبقى صحيحاً أنّ الرأسماليّة اقترفت جرائم في العالم ولا تزال تقترف، وأنّ الولايات المتحدة الأميركيّة ديموقراطية، لكن محبّة الشعوب ليست هي التي كانت توجّه سياسة ريغان بالأمس، أو سياسة الرئيس بوش في الوقت الحاضر. وإنّ حقد قسم كبير من السكان الإيرانيين على ما يسمّونه (بشيء من التسرُّع) «الغرب» (وهم إنّما يقصدون الامبريالية الأميركية وغيرها من الامبرياليات) لم يكن من دون سبب، وإنّ رفض هذه الأصوات رفضاً تاماً، ومعها هدير المضطهدين الأصمّ، والعصيان المواجه للّعبة الوقحة التي تلعبها القوى العظمى، وللسلب العالمي للموارد والثروات لمصلحة بعضهم فقط، وللسلطات الفاسدة. إنّ رفض ذلك كلّه مجازفةٌ تبعدنا عن تبيُّن حركات أخرى قد تظهر غداً في الشرق الأدنى، في المغرب، أو في أمكنة أخرى، وهي لن تكون أقلّ عنفاً ويأساً وافتتاناً بخطاب بربري يبشّر بنهاية العالم.

سوء التفاهم

ولا أنكر، بالطبع، أنّ السلطة «الإسلاميّة» هذه هي سلطة إرهاب. فالذين يرسلون إلى الجبهة العراقيّة أطفالاً في الثانية عشرة من أعمارهم وعلى ظهورهم «مفتاح الجنّة»، والذين لا يعترفون بهؤلاء الأطفال إذا ما عادوا من الجبهة، لسوء حظّهم، أحياء، يرعبونني فعلاً مثلما يرعبون سواي. ترعبني هذه السلطة الدينيّة التي تحمل الموت في ذاتها بحدّة، وهذه الدعوة لعودة المهدي المنتظر التي يمكن أن تستعير خطابها وصورها من تراث شيعي، باطني وذات رؤية نشوريّة. إنها دعوة تعدّ (كمثل دعوات أخرى خارج إيران وتتألّف منها لائحة طويلة، بحسب برونو إتيانّ) العنف والقذائف والخطف من الأفعال المفضّلة. لكنّني سأطرح هنا سؤالاً واحداً: هل هذا هو الإسلام حقاً؟ أعتقد أنّني أعرف، كما يعرف سواي، أنّ المغرب وتونس ومصر هي أيضاً بلدانٌ إسلامية، ومع ذلك لا الحسن الثاني ولا مبارك على علاقة مع الإيرانيين، ولا فقهاء الرباط على علاقة مع مُلّا طهران. ويظلّ الإسلام، في نظري، أنا المسيحي، هو ذاك الذي جاء به محمّد بالعنف وبحربٍ بلا رحمة[٣]، والذي يؤلّف الجهادِ أحد مفاهيمه الأساسيّة، لكن من الأفضل أن نعبّر عن الأشياء بطريقة أخرى، وأن نفهم ما سمّاه فوكو، بدقّة «روحيّة سياسيّة»، وهي كانت، بجزء منها، روحيّتنا، وقد نسيناها الآن. والمشكلة هنا أنّ كلمة سياسة كما نستعملها لا يمكن ترجمتها بدقّة في لغة الإسلام، وهذا ما لاحظه من قبل بحّاثون كبار[٤].

وإذا كانت كلمة سياسة، بالنسبة إلينا، تعني «دولة» و«ديموقراطية»، فمن الواضح أنّ التاريخ الإسلامي لم يعرف لا الدولة العلمانيّة ولا الديموقراطيّة كما نفهمها نحن. وبالفعل، لم يقم الإسلام أبداً فرقاً كبيراً بين القانون بالمعنى الديني، والقانون بالمعنى القانوني، والقانون بالمعنى السياسي. لكن ذلك يعني، في الوقت نفسه، أنه بين تجمُّع محدود (كتجمُّع القبائل أو العشائر، أو كعائلة محمّد وأقربائه) وبين تجمُّع الأمّة وهو، فرضياً، تجمّع شامل، لا يرتسم شكل واحد للدولة، وإنّما أشكال متعدّدة ولا متناهية، ومعادلات وقرارات تحكيميّة ممكنة ومتعدّدة أيضاً بين القطب السياسي والقطب الديني (حيث تنقسم، كما نعلم، تيارات الإسلام الكبيرة، وتنقسم، أحياناً، بعض هذه التيارات داخل تاريخها نفسه أو حسب توزُّعها الجغرافي). وننسى في أحكامنا السريعة أنّ السياسات الإسلاميّة لا يمكن حصرها في نموذج واحد (قد يكون هو الأسوأ) وأنّ حركات ثوريّة عديدة، حصلت في أرض الإسلام ولم تكن بدافع من سلطة دينيّة. (فليس رجال الدّين هم الذين كوّنوا «جبهة التحرير الوطنية»، وأكتفي هنا بهذا المثل). مرّة أخرى أيضاً نجد أنفسنا ضحايا هذا السخاء الذي نتميّز به والذي يتحوّل عندنا بسرعة إلى تعصُّب. ضحايا هذا التشويه النظري الذي يجعلنا نتصوّر أنّ تاريخنا هو التاريخ الوحيد الممكن، ويجعلنا نُسقط من خلال الأفكار (عسكرياً، من خلال الأفعال) تحديدنا للسياسة على وقائع تاريخيّة وثقافيّة تبدو لنا متطرّفة، لدرجة أننا نمضي وقتنا في ترسيخ سوء التفاهم.

هل أنّني أدعو فقط إلى الإقرار بالذنب. لا، بالتأكيد. والأسباب التي أسوقها هنا يجب وضعها في إطارها الصحيح لكي ندرك أنّ «عودة الإسلام» إلى مسرح التاريخ إذا كانت قد استطاعت أن تثير فينا ردود فعل عنيفة جداً، فذلك لأنّها حصلت في ظروف مطبوعة بأزمات ثلاث: أزمة المسيرة الديموقراطيّة، أزمة الهويّة الوطنيّة، وأزمة الذاكرة الجماعيّة. فهدفي، إذاً، ليس الكلام على الإسلام، بقدر ما هو على أنفسنا. صحيح أن ثمّة أسباباً تدفعنا إلى الخوف، لكن يجب ألاّ نرى إليها بطريقة سلبية، بل أن نفكّر فيها لأن التفكير يساعدنا على مواجهة الخوف نفسه. وسبق أن قلتُ إنّ أحد أسباب هَوَس العداء الإسلامي الذي ينمو عندنا هو الصلة القائمة بين نوع من الإرهاب والإسلام. وما يغذّي هذا الهوَس أنّ الإرهاب والمنطق الذي يفرضه، والذي لم نفكّر فيه كلّنا بما فيه الكفاية (كما لو أنّه يكفي أن ندينه حتى يصبح مُفكَّراً فيه) يصيبنا مباشرة في قت لا تبدو فيه اللعبة الديموقراطية على ما يرام، كما يعتقد بعضهم. سأتوقّف عند هذا المرض المتكتّم

الذي ينخر مجتمعاتنا بهدوء ويعمّق الهوّة بين المواطنين والدولة، بين الحكّام والمحكومين، بين المجتمع المدني والطبقة السياسيّة. فهذا النزاع الخطير يفضحه الإرهاب بشكل واضح، ويدفعه، في آن، إلى مضاعفة منطقه الجهنّمي معرّضاً بذلك المؤسّسات الديمقراطيّة للضعف، عازلاً المواطنين المهدّدين عن الدولة التي هي، في الواقع، شريكتهم الحقيقيّة. وهكذا، فإنّ منطق المواطنين ومنطق السلطات لا يتطابقان أبداً في حالة الحرب هذه التي يديرها الحكّام دون أن يجرؤ أحد منهم على التلفّظ باسمها. وثمّة من يشير إلى وجود مصالح عليا (وأيّة مصالح؟) تسوّغ خطف المواطن أو قتله، دون معرفة السبب، ودون أن تنقطع العلاقات الديبلوماسيّة أيّاً كانت، ودون أن يضمن هذا المواطن أنّ حياته ليست قيمة صالحة للتفاوض، وأنّ الجلّادين سيُعاقبون، ودون أن تُفسَّر أمام الأمّة الاعتبارات الحقيقية لهذه الحرب. إنه وضع مستحدث ومأساوي، ويجب ألّا يسوّغ أيّ استخفاف أو تنازل أو صمت بالأخصّ، إذ كيف يمكن لتجمُّع ما أن يتعرّف إلى نفسه من خلال حكّامه إذا كان هؤلاء لا يفقهون معنى الكلمات الواجب قولها، بل يصرّون على العمل في الظلّ وإجراء مفاوضات لا تخضع لمراقبة أحد؟ ما نوع هذه المفاوضات؟ وباسم أيّة مصالح تتمّ؟ إلى هذا الحدّ يجب إخفاؤها، ويجب ألّا يعرف الفرنسيون أنّ ثمة فرنسيين آخرين تعذّبوا وقتلوا من أجلهم؟ وإذا علمنا أنّنا نسلّح في العالم بعض الذين تستنكر حكوماتنا أفعالهم، فباسم أيّة أخلاق يمكننا أن نتكلّم؟ بصراحة، إنّ ثمّة ديموقراطيّة تموت بسبب من فُصام السلطة هذه، وهكذا لا يعود أمام الحكّام أن يقدّموا مراجعة أو حساباً، ويتلاشى الإجماع الوطني الذي لا قيامة لديموقراطيّة من دونه.

إنّها أزمة المسيرة الديموقراطية، وأزمة هويّة وطنيّة في آن، وعلينا الاعتراف بذلك. لكن، ماذا عن هذه الهويّة التي جرحها وفجّرها شعورٌ بالهلع غير المنطقي تجاه الإسلام، بالإضافة إلى الخوف المسوّغ من الإرهاب، ومشاعر الرعب التي يولّدها الحجاب والرفض المشروع لهؤلاء المتعصّبين الذين لا يترددون، في شوارعنا بالذات، في المطالبة برأس كاتب؟ هذا سؤال صعب بالتأكيد، لكن الافصاح عنه لا يعني تسويغ الخفّة التي غالباً ما قاربناه من خلالها مكتفين بنداءات جذّابة تدعو إلى التسامح أو إلى عالمية حقوق الإنسان غير القادرة، بسبب من عالميّتها، على تأسيس هويّة جماعيّة. وما سأقوله الآن لن يعجب الجميع، وليس ذلك هو هدفي. فأنا، حقيقةً، لا أؤمن باختلاط عرقي بلا قواعد، ولا أؤمن بتسامح من دون مبادىء»[1]. صحيح أنّ الإسلام اليوم هو الديانة الثانية في فرنسا،

لكن صحيح أيضاً أنّ من شأن ذلك أن يطرح مشكلة لا يعالجها إطلاقاً «التمثّل» الخارق. فالحيويّة الدينيّة الإسلاميّة أحالتنا، فجأة، إلى وعي مخيف، ولقد عبّر عنها بعض المثقّفين المستنيرين (وأعرف بعضاً منهم) من خلال ردود فعل مرعبة وتشنّجات غير عقلانيّة. والفكرة هنا مزدوجة. وهي تعني، من جهة، الخوف من عودة الأديان بعدما اعتقدنا أنّنا انتهينا منها، وتعني، من جهة ثانية، الخوف من ديانة غريبة عن تاريخنا. سؤالان وجوابان. ويبدو أن هناك من بدأ يفكّر، مثلي، في الأهميّة الحاسمة للـ «حدث الديني» (الذي سبق أن تطرّق إليه كلّ من فرويد ولاكان وباتاي)، وفي أنّه يوجد، هنا، شيء ما يلامس جوهر الصلة الاجتماعية. كنّا معزولين أكثر ممّا كنّا نعتقد، وصوتنا لم يذهب بعيداً. فوعيُنا القديم المعادي لما هو ديني كان قوياً فينا، وكان لا يزال حاضراً. أما الماركسيون القدامى الذين دخلوا مرحلة الندم، فهم لم يقرأوا فرويد ولم يحلّلوا، بل كانوا يكتفون بالتبسُّم، بشكل محبّب ومتعالٍ، عندما كان بعض «الثوريين» المصابين بخيبة أمل ينتقلون من ماو إلى التلمود، أو إلى المسيحية البدائيّة. كان الأمر واحداً بالنسبة إليهم. لكن إذا كانت ستالينيّتهم نفسها هي ديانة، فما هي الديانة إذن، وهل أن الديانات كلّها مصنوعة من طينة واحدة؟ ها هي الشيوعيّات في أوروبا تنهار وتعود الديانات إلى الساحة (الكاثوليكيّة في بولونيا، الأرثوذكسيّة في أمكنة أخرى، الإسلام في أمكنة أخرى أيضاً)، لأنّها مزوّدة، على ما يبدو، بأمل لا يُقاوَم: هل يجب أن نتأسّف ونظلّ نعتبر أنّ كلّ ديانة تعصُّب، أو أن نتساءل إذا كانت الشيوعيّة قد استطاعت أن تحلّ محلّ الديانات القائمة لأنّها، هي نفسها، دعوة لعودة المهدي المنتظر. وهذا أيضاً ما يجعل من الرأسماليّة عالماً مقفراً لا يَعِد بشيء أكثر من سلطة المال والفردانيّة المميتة التي تشجّع على المخدرات، و«السّفر»، والهرب، والحقد، والخوف؟

يجب، إذاً، إعادة النظر في ما هو ديني، ليس بأسلوب مجرّد، بل من خلال فهم أفضل (هذا هو الجواب عن السؤال الثاني) لكيفيّة استمرار هذه العلاقة في تاريخنا طوال قرون عدّة ممّا جعلها تصبح ـ حتى حيث تفوتنا معرفة ذلك ـ جزءاً من هويّتنا الجماعيّة. ولنقرّ أن هذه الهويّة ليست مسألة وضع موقّت، وليست اختياراً مجانيّاً أو ثقافياً بحتاً، لكنها أيضاً انفعاليّة وعاطفية لأنّها محفورة في ذاكرتنا العميقة، وفي مشهد متخيّلنا، وفي رمزيّة حركاتنا وطقوسنا. لذلك يجب الاعتراف أنّ ديغول كان آخر من جسّد هذه الهويّة في تاريخنا الحديث. وهو جسّدها بقوّة وبوضوح لا يمتّان بصلة إلى الاحتفالات الرديئة التي أقيمت في مناسبة المئويّة الثانية للثورة الفرنسية وكشفت نواقصنا بشكل فادح. لقد حقّق

ديغول ما حقّقه لأنّه كان يتمتّع بسحر خاص، ولأنه جاء في ظرف تاريخيّ فريد واستطاع أن يجمع في شخصه ثلاثة مراجع: دعوة قويّة للوعي الوطني، معاداة حاسمة للفاشستيّة قادرة على غسل هذه النزعة القوميّة من كلّ كره مُحْتمل للأجانب، وأخيراً سياسة فعّالة من أجل إزالة الاستعمار، نابعة من الثورة ومبنيّة على حقّ الشعوب في تقرير مصيرها. وليس السؤال هنا هو في معرفة ما إذا كان ثمة إمكانية لعودة الرجال العظام[1]، فالظرف الذي سمح بظهور ديغول لم يعد موجوداً، لكن المهمّ هو أن نفهم لماذا خسرنا ذاكرتنا منذ ذلك الحين. هذه الذاكرة التي لا تزال ماثلة أمامنا في أشكال متفرّقة وما علينا إلاّ أن نعيد تفسيرها على ضوء الحاضر. فمن جهة هناك الذاكرة المسيحيّة، ومن جهة ثانية، هناك أمثولة عصر الأنوار الحديثة: فرنسا القديمة التي صُنعت في عهد الملوك وفي ظلّ الكاتدرائيّات، وفرنسا الشابّة التي حملت للعالم بُشرى العقل الحرّ والعدالة لكلّ البشر.

النضال من أجل رشدي

ها أنا، بدوري، أسمع الفرنسيين يضحكون. ليس كلّهم بلا شك، وإنّما، على الأقلّ، الشيوعيّون القدامى وأتباع «الرأسمالية الهادئة». وأعتقد أنّ هؤلاء مخطئون، وأنّ السجال الذي علينا أن نشارك فيه حتى النهاية ما زال في بدايته. ويريد بعضهم، وهذا ما أُدركه تماماً، أن يبدأ تاريخنا مع الثورة، ولن أقول أيّة ثورة. لا شيء عندي أقوله للذين ينكرون عصر الأنوار، أمّا الذين يعتقدون أنّ كلّ شيء يبدأ معه فهم أغبياء. إنّ انهيار النموذج الشيوعي الذي تباهى بقدرته على ابتكار بداية جذريّة للتاريخ يعلّمنا، في ما يعلّمنا، أنّ الذاكرة الوطنية لا يمكنها أن تكون مجروحة إلى مالا نهاية وأنّ التاريخ يثأر في نهاية المطاف. إنّ الوعي الوطني ليس شيئاً مبتذلاً بالضرورة، هذا إذا كان صحيحاً، في المقابل، أنّ كلّ نزعة وطنيّة مغلقة هي حنين وأنّ كلّ حنين هو هزيمة. يجب عدم التسليم بالكلام المسيحي الذي ظلّ، طولَ قرون، أرض ذاكرتنا. ففرنسا هذه، فرنسا والمسيحيّة جداًّ التي كانت تعتقد أنّ الله موجود بيننا، وأنّه يوجد في كلّ إنسان، حتى الأكثر بؤساً، جزءٌ من المسيح، ما زالت مستمرّة خارج حدود الحركات الأصوليّة وخارج الاكليروس الذي يتركّز اهتمامه على حماية امتيازاته وعلى إطلاق المحرّمات وليس على جلب الرجاء والأمل. لكن يجب عدم التسليم أيضاً بعصر الأنوار، كما سبق أن ذكرتُ. لقد حاربنا، خلال تاريخنا، بما فيه الكفاية، ضدّ كل أنواع الرقابة وضدّ كلّ أشكال محاكم التفتيش حتّى لا نعود نتحمّلها، مرّة ثانية، مجدّداً، خصوصاً عندما تأتينا من الخارج. النضال من أجل رشدي، إذن؟ بالطبع، وبكلّ ضراوة. وغداً، إذا لزم الأمر، من أجل فولتير، ومن

أجل ساد أو بودلير أو رامبو. ضدّ كلّ الحركات الأصوليّة، مع حريّة الوعي وحريّة النقد، بدون أي شرط أو قيد، لأنّه إذا لم تكن ديانة المسيح إلاّ جزءاً من ثقافتنا، فإنّ الفنّ، بالتأكيد، هو جزء آخر.

هذان التاريخان هما معاً، إذاً، على الرغم من تناقضاتهما؟ ولِمَ لا إذا كان صحيحاً أنّهما موجودان فينا أكثر مما تعبّر عنه تصريحاتنا، وعلى الرغم من أن ديانة الدولة أمرٌ لم يعد موجوداً عندنا؟ الذهاب أبعد من ذلك يفترض عمل ذاكرة جماعية(*)، ومثل هذا العمل ليس ممكناً إلاّ في حال وجود قضيّة كبيرة أو أحداث كبيرة تحثُّ على تعبئةِ تجمُّعٍ ما في الحاضر، وترسم له أفق رجاء في المستقبل. لكن، هل هذا هو الوعد الذي وُعدنا به؟ لا شيء يمكن أن يحدث بين سياسات ما عادت تعرف أيّ تاريخ تصنع وبين تجمُّع يشعر، بغموض، بضرورة هذا السجال الكبير لأنّه في داخله فقط يعود إلى ذاكرته وذاتيّته. إنّه الاحتمال الأخير، وخارج هذا الاحتمال، أخشى أن نكون قد تهنا من أجل تاريخ سيُصْنَع، على أيّة حال، ولكن من دون مشاركتنا.

برنار سيشير [باريس]

المراجع

(١) فوكو، «بِمَ يحلم الإيرانيّون»، مجلّة «لونوفيل أبسرفاتور»، ١٦ تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٧٨. (راجع: ديديه أريبون، «ميشال فوكو»، ـ فلاماريون).

(٢) فوكو، «ردّ على قارئة إيرانيّة»، «لونوفيل أبسرفاتور»، ٦ تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٧٨.

(٣) هذا ما تكشف عنه الروايات، بما فيها تلك التي يرويها مسلمون. ففي كتاب هشام جعيّط «الخلاف الكبير» الصادر حديثاً عن دار «غاليمار»، هناك تركيز (ص ٤١) على الحداثة العنيفة لقوانين الحرب التي فرضها محمّد على التقاليد.

(٤) من بينهم: برنار لويس («عودة الإسلام»، «غاليمار»)، وبرونو إتيانّ («التيار الإسلامي المتطرِّف»، «كتاب الجيب»).

(٥) هكذا يختلف برونو اتيانّ (ص ٧٩) بحدّة مع النزعة العاطفيّة الخاطئة للغربيين الذين يتخيّلون أنّهم يستطيعون التحاور مع ثقافة لا تريد أن تحاور وتعتبر أوروبا أرضاً «كافرة». إنّ مأساة «الجيل الثاني» من المهاجرين، أو على الأقلّ نسبة كبيرة منهم، أنّهم مقسومون بين حوار يريدونه، وبين هذا الجزء من الثقافة الإسلاميّة الذي يقف دونه. (لكن ألا ينطبق ذلك أيضاً على كلّ أنحاء المغرب العربي، وعلى جميع الذين يعرفون، وهم كثُر، ما قدّمت لهم فرنسا؟).

(٦) في كتابها «غرباء عن أنفسنا»، الصادر عن دار «فايار»، تسخر جوليا كريستيفا (ص ١٩٥) من غياب الرجال العظام الذين «ترثيهم اليوم روحٌ كئيبة ومقدّسة»...

(٧) قد نعرف، في نطاق هذا العمل، ما نستطيع وما لا نستطيع أن نتقاسمه مع الإسلام (خصوصاً في علاقاتنا مع هذا الفريق الثالث الغائب الذي لم أرغب في تناوله هنا: الديانة اليهوديّة والشعب اليهودي).

دانيال هرفيو - ليجيه

(Danièle Hervieu - Léger)

دين، حداثة ودنيوة(*)

إنّ تحليل المعنى الاجتماعي للحركات الدينيّة الجديدة، فتح، في حقل علم اجتماع الأديان، سجالاً رئيساً يمكن اختصار إشكاليّته انطلاقاً من السؤالين الآتيين: هل يناقض نموّ هذه الحركات الحركةَ العامّة للدنيوة (sécularisation) في المجتمعات الحديثة؟ أم أنّ نموّها يندرج، على العكس، في استمرار هذا المشروع ذاته، وكأنّه امتداد منطقيّ له؟ بكلامٍ آخر، هل أنّ عرض هذه الظاهرات الدينيّة يجب أن يؤكّد (أو على العكس، أن يلغي) هذه الفكرة - الرئيسة في تكوين علم اجتماع الأديان نفسه، وعلم الاجتماع بصورة عامّة - التي تعتبر أنّه يوجد تعارض جوهري بين الدين والحداثة؟

I - ما هي الدنيوة؟

فرضيّة مثيرة للجدل: الانحسار المحتوم لدور المسيحيّة في العالم الحديث

إذا كانت هذه الفكرة قد فرضَتْ نفسها بقوّة، فذلك لأنّها كانت تعكس تماماً الحاجات الأبستمولوجيّة لعلم الاجتماع الناشىء. وفي الواقع، بدأ يتكوّن علم الاجتماع انطلاقاً من تفكيره في مسألة العلاقات بين الدين وتطوّر المجتمعات الحديثة. وإذا كانت هذه المسألة تحتلّ موقعاً مهماً في فكر مؤسّسي علم الاجتماع، فلأنّها كانت تفرض نفسها بالضرورة على منهج كان هدفه وما يزال عرض الظواهر الاجتماعيّة في المجال الاجتماعي

(*) فصل من كتاب «نحو مسيحيّة جديدة» لدانيال هرفيو - ليجيه (دار «سيرف»، ١٩٨٦).

نفسه. ولم يكن باستطاعة علم الاجتماع أن يفكّر في أدواته دون أن يسائل أساليب التفكير الدينيّة في العالم وفي التاريخ، فيما يسعى إلى التخلّص منها.

وإذا كان موضوع التعارُض بين الدين والعالم الحديث قد برز كثيراً، فذلك يعود، في أحد أسبابه، إلى أنّ علم الاجتماع كان قد التزم بأن يضع حداً للإعداد اللاهوتي والماورائي لمعنى ما من العالم الاجتماعي. وهكذا، فإنّ التفكير السوسيولوجي حول الدين وجد نفسه خاضعاً لتشخيص كانت تتعلّق به إمكانية تَفكير علم الاجتماع في أدواته بوصفه علماً: تشخيص إلغاء النزعة الدينيّة في العالم المعاصر، عن طريق العقلانيّة التقنيّة ـ العلميّة. وهكذا كان عمل الباحث يقتضي، بصورة أساسيّة، معرفة المدّة الزمنيّة والطرائق المختلفة التي سيتحقّق من ضمنها هذا العزل المحتوم لأساليب العيش الدينيّة وطرائق تفكيرها في المجتمع والتاريخ. عزل يرتبط تاريخه بالتاريخ الإنساني ككلّ، بحسب تعبير اميل دوركهايم (E. Durkheim).

«والحقيقة الأكيدة اليوم هي أنّ الجزء الذي يشمله الدين من الحياة الاجتماعيّة بات يتقلّص أكثر فأكثر، في حين كان، في الأصل، يشمل كلّ شيء. كان كلّ ما هو اجتماعيّ دينياً بالضرورة. وكانت الكلمتان مترادفتين. ثمّ، بدأت الوظائف السياسيّة والاقتصادية والعلميّة تتخلّص، شيئاً فشيئاً، من الوظيفة الدينيّة، وتتكوّن على حدة، لتأخذ، في ما بعد، صفة زمنيّة واضحة. ويمكن القول، إذا جاز التعبير، إنّ الله الذي كان حاضراً، في بداءة الأمر، في جميع العلاقات الإنسانيّة، راح يتراجع عنها تدريجياً تاركاً العالم للبشر ولنزاعاتهم. وإذا كان لا يزال يسيطر عليهم، فإنّما، هذه المرّة، من فوق ومن بعيد... وإذا كان هذا التراجع، كما نعتقد غالباً، نتاجاً جديداً من نتاجات حضارتنا الحديثة، وحدثاً فريداً في تاريخ المجتمعات، فمن الجائز أن نتساءل إذا ما كان تراجعاً سيدوم ويستمرّ. غير أنّه متلاحق، في الواقع، بطريقة غير منقطعة، منذ أزمنة بعيدة. وهذا ما نسعى إلى تبيانه. إنّ الفردانيّة والفكر الحرّ لم يوجدا في أيامنا، ولا ابتداء من العام ١٧٨٩، ولا مع الإصلاح الديني أو مع علم الكلام، ولا مع سقوط المذهب الاغريقي ـ اللاتيني الذي يؤمن بتعدّد الآلهة، أو مع سقوط الثيوقراطيّات الشرقيّة. إنّها ظاهرة لا تبدأ من مكان محدّد، لكنها لا تنفكّ تتطوّر عبر التاريخ»[1].

ولقد كان لهذه الفرضيّة، في التقاليد الجامعية الفرنسيّة، وَقْع خاص. وكان التصوُّر المسيطر للتطوُّر الاجتماعي يجعل من تقلّص المجال الديني ضرورة محفورة في مستقبل الإنسانيّة، وشرطاً لتقدّم التاريخ والوعي في آن. وكان هذا التصوُّر، على المستوى

الثقافي، يتّفق مع منطق الفصل الذي توصّلت إليه في هذا البلد المواجهة التاريخيّة بين الكنيسة والدولة، وهي مواجهة بين نوعين من التقاليد: الكاثوليكية من جهة، والثوريّة والجمهوريّة من جهة ثانية. هذا البلد الذي كان رَجم العلمانية على المستويات السياسية والقانونية والثقافية، والذي تمّ فيه تجريد المجتمع من وجهه المسيحي، نتيجة لتطوّر سياسي ـ ثقافي متأصّل، ولسياسة فعّالة، في وقت واحد. هذا التصوُّر المدعوم بالنظريّة الماركسيّة التي تنظر إلى الدين بوصفه استلاباً يتمّ تخطّيه تدريجياً من خلال النضال السياسي، عرف كيف يغتذي من الدراسات التجريبيّة التي كانت ـ سواء في مجال التطبيق، أو في مجال الدعوات (vocations) ـ تكشف عن مدى خسارة المؤسّسات الدينيّة وتراجع تأثيرها ونفوذها على الجموع. وهذه الدراسات التجريبيّة، إضافة إلى السجالات حول «الديانة الشعبيّة» بالأخصّ، عملت، كما سبق أن رأينا، على زعزعة هذه الطريقة في رؤية وضع الدين في المجتمع المعاصر من زاوية الموقع الذي تحتلّه الكنائس فيه، ولقد اعترض على هذه الطريقة في الرؤية، من زمن بعيد، الباحثون الذين استوقفتهم «الديانة المعاشة» لجموع المسيحيين، أو الظواهر الدينية المهمّشة، المتعصّبة أو الصوفيّة.

ولنذكّر، هنا، أنّ في الولايات المتّحدة الأميركيّة وفي مجموعة دول أوروبا الشماليّة، وضعاً سياسياً ـ دينياً مختلفاً، وتقليداً ثقافياً يتميّز، منذ زمن طويل، بتأثّرات أخرى (وفي مقدّمتها تلك التي جاءت من ماكس فيبر (Max Weber))، وجّهها البحث في العلوم الاجتماعيّة المختصّة بالأديان نحو آفاق أخرى. ففي بلد مثل الولايات المتّحدة الأميركيّة ـ حيث وصلت إلى أقصى مداها سيرورةُ تمييز المؤسّسات (وفي هذا الصدد، كان بارسنز (Parsons) يجسّد مفتاح التطوّر الاجتماعي)، وحيث أُبعدَتْ الديانة الكنسيّة في اتّجاه «أطراف المجتمع الصناعي الحديث»، بحسب تعبير توماس لوكمان (Thomas Luckmann)، دون أن يعني ذلك القضاء على ممارسة العبادة ـ كان ثمة اهتمام قد بدأ منذ فترة طويلة بإعادة تكوين المجال الديني، وبتغيّرات مضامين المعتقد، وبالإشكاليات الاجتماعيّة داخلها. ولقد أشارت البحوث والمناقشات التي ظلّ الفرنسيّون بعيدين عنها طويلاً، على عكس زملائهم الانكليز والألمان والإيطاليين، إلى الوضع المعقّد لظاهرة تحوُّل المجتمع الديني الذي يتكشّف أنّه أيضاً، وكما يحدّده إيزامبير (F.-A. Isambert)، «تحوُّل دينيّ للمجتمع»[٢].

إنّ بروز الحركات الدينيّة الجديدة، ونجاح الفِرَق الراهنة، ونموّ تيارات وجدانيّة من النوع «الكاريزميّ» داخل الكنائس نفسها، وأهمّيّة النزعات الأصوليّة في أرض

الكاثولكيّة والبروتستانتيّة، وانطلاقة الجماعات التي تبشّر بنهاية العالم، كلّ ذلك يدفع إلى إعادة طرح المسألة من منطلق جديد ترتسم معالمه في علاقة ممكنة بين نهاية أوهام الحداثة و«عودة الدين». لقد تنبّأ مالرو (Malraux) حين قال إنّ «القرن الواحد والعشرين سيكون دينياً أو لا يكون». وتلاقي هذه المعادلة اليوم نجاحاً يطرح أمام علماء اجتماع الدين مشكلات عديدة. وإثارة موضوع رؤى التطوّر والتقدّم المتلازمة مع انتشار الأزمة الاقتصادية والاجتماعيّة والثقافيّة منذ المرحلة الممتدّة ما بين ١٩٧٠ و ١٩٧٥، تحرّض على جعل مفهوم عالم مُعقلن كلّياً، يجد فيه الدين نفسه مبعداً ومطروداً، مفهوماً بلا أهميّة. ويكشف هذا الوضع عن تفكّك التركيبة التقنيّة والاجتماعية والاقتصادية القائمة من أجل تأمين أكبر سيطرة ممكنة للإنسان على الطبيعة، كما يشدّد على مخاطر هذا النظام الذي يهدّد بقاء البشريّة. وفي هذا الإطار، يظهر بوضوح القصور الإيديولوجي لبعض التحليلات التي تربط بين «نهاية الدين» والتحقيق العملي لهذه السيطرة العقلانيّة. وانطلاقاً من هذه العودة النقدية إلى بعض تمثّلات «الدُنْيوة» المتأثّرة بعلْموية تكنوقراطيّة لم يتمكّن علماء اجتماع الأديان أنفسهم من تلافيها دائماً، تُطرح مسألة المعنى الاجتماعي والثقافي لتجديد ديني محتمل قد ينتج عنه بزوغ مسيحيّة تالية للحداثة (post-moderne).

الدنيوة: مفهوم متعدد الأبعاد

ضياع الدين؟ تجديد الدين؟ إتمام الدُنْيوة، أو، على العكس، دُنْيوة مستحيلة؟ وهل من الممكن، أوّلاً، أن نتّفق على مفهوم «الدُنْيَوة» الذي يفوتنا مضمونه كلّما حاولنا تحديده بدقّة؟

يرى إيزامبير، في هذا الخصوص، أنّ المعنى الأصلي لكلمة «دُنْيوة» هو، بالفرنسيّة، معنى مزدوج. ويحدّد، بدءاً، السيرورة القانونيّة ـ الإداريّة التي تتحوّل من خلالها خيرات الكنيسة إلى مالك مدنيّ. ثم يُعيّن، بالتالي، انتقال رجل دين إلى الحالة العلمانية. وتدلّ كلمة «دُنْيويّة»، بصورة عامّة، على تغيير وضعيّة الخيرات والأشخاص الذين كانوا يجدون أنفسهم تابعين للمؤسّسة الكنسيّة، وما عادت تشملهم سلطتها القضائيّة. وإذا شئنا التوسّع أكثر، رأينا أن الكلمة تعْني أيضاً جميع مظاهر فقدان الدين لنفوذه في المجتمع، والعمل، في المقام الأوّل، على استبدال تدريجي للفكر الخرافي بالفكر العلمي والتجريبي. استبدال متلازم مع تقدُّم تطوُّر الغرب التاريخي والثقافي. وتنضاف فرضيّة الدنيَوة إلى فرضيّة أخرى تتعلّق بصيرورة العقل التاريخيّة. وتتأكّد الفرضيّة الأخيرة لأن

المؤسّسات الدينيّة مدعوّة بالتدريج، من خلال هذا التطوّر العام، إلى الاعتراف ـ ضمن حدودٍ ما ـ بسيادة العالم الدُّنيويّ، وبسيادة العلم بالأخصّ(٣). وهكذا يبدو أنّنا دخلنا عصر «كسوف المقدّس»...، حسبما جاء في عنوان كتاب سابينو أكوافيفا (Sabino Acquaviva)، وهو كتاب يلتقي مع التفكير النظري حول تراجع الخرافة وطقس العبادة في العالم الحديث، ومع التحليل الإحصائي لأزمة الممارسة الدينيّة في مجتمعات الغرب الصناعيّة(٤).

لكن هذا التطوُّر يمكن رصده من خلال طريقتين:

ـ أوّلاً، يمكن فهمه بوصفه النهاية المتوقّعة لكلّ حسّ ديني في مجتمع مُعَقْلَن جذرياً.

ـ ويمكن فهمه، ثانياً، من خلال تحليل وصاية الديانات على المجتمع، والتي أدّت، في نهاية المطاف، إلى اختفاء (أو إلى تهميش) بنى السلطة التي تتطابق معها، أي الكنائس.

وهذا الالتباس مسؤولٌ، بشكل أساسي، عن الغموض الذي يميّز السجالات الأخيرة حول الدُّنيوَة. إنّ أزمة الكنائس، بالنسبة إلى بعضهم، تتوافق مع أزمة المعنى الديني في العالم المعاصر، وتستتبع، عند المؤمنين، موقفاً دفاعياً صارماً. أمّا بالنسبة إلى بعضهم الآخر، فإنّ حلول «حاضرة علمانيّة» يتخلّص فيها النشاط التقني كلياً من مراقبة الأجهزة الدينيّة، يَفتح الطريق نحو مسيحيّة «بالغة»، أُبطلت فيها صفة القداسة، وتحرّرت من تجهيزاتها الدينيّة، وأُعيدت، بفضل ذلك، إلى أصالة رسالتها. ويغتذي هذا الموقف الذي برز في كتاب عالم اللاهوت المعمداني هارفي كوكس (Harvey Cox) «الحاضرة العلمانيّة»(٥)، من تيّارات تيولوجيّة بروتستانتيّة تدعو ـ ضمن الخطّ الفكري الذي أسّسه ديتريش بونهوفر (Dietrich Bonhoeffer)(٦) ـ إلى «مسيحيّة علمانيّة»، مجرّدة من شوائبها الخرافيّة، وتطالب بالعلمنة لأسباب دينيّة. هذا وإنّ الدنيوَة، قبل أن تكون مفهوماً سوسيولوجياً، مقبولاً أو مرفوضاً، هي أولاً إشكال دينيّ. وهذا ما يجعل نقل هذه الكلمة إلى المجال العلمي أمراً في غاية الصعوبة.

ومن واجب عالم الاجتماع، بدلاً من الانغلاق داخل سجال شَحْنَتِهِ الإيديولوجيّة بدهيّة، أن يعترف، قبل كلّ شيء، بتنوّع وبصفة التظاهرات المتناقضة التي نحاول أن نعبّر عنها من خلال لفظة غامضة هي «دُنْيَوَة». وهو، إذ يعيد تجميع هذه التظاهرات،

وتحديدها، وتصنيفها، يستطيع أن يكشف عن مختلف أبعاد المفهوم، وهذا المسعى أكثر فعالية، على جميع الأصعدة، من ذاك الذي يعطي هذه اللفظة تحديداً قَبْلياً، وهو الذي تبنّاه كاريل دوبيلاير (Karel Dobbelaere) في عرضه التركيبي لـ «نظريّات الدّنيَوة»[٧].

يحدِّد البُعد الأوّل الذي يسمّى «عَلْمَنَة» السيرورة التي وصفها دوركهايم (Durkheim)، والتي تكتسب فيها مختلف المؤسّسات الاجتماعيّة سيادتها وتتجهّز بإيديولوجيّات ومراجع وقواعد خاصّة للعمل. ويدخل الدين، في كلّ الميادين، في منافسة مع رؤية جديدة لموقع الإنسان في عالم يجب إخضاعه وتنظيمه وتغييره. والتحرُّر الديني للعلم والسياسة والجماليّة وحتى للأخلاقيّة ـ التحرُّر المرتبط، هو الآخر، بسيرورة العَقْلَنَة ـ لا يستقيم من دون نضال أو معارك ضدّ الادّعاءات الكنسيّة... ولقد كانت معركة العلم معها، لإضعافها، وانتزاع سيادتها، طويلة وصعبة. وفي هذا المجال، تُعَدّ إدانة غاليليه (Galilée) ذات قيمة رمزيّة. ويجب ألّا ننسى أنّ الكنيسة، في القرن التاسع عشر، أدانَتْ أيضاً النُّشوئيّة (مذهب النشوء والارتقاء)، وأنّ الرسالة البابويّة الصادرة عن البابا بيوس XII (Humani Generis) عام ١٩٥٠، تنكر نظريّة تعدّديّة الأصل[٨]... ويَبدو موقف الكنائس هذا وكأنّه معركة الفلول المتأخرة، وكذلك محاولات الوقوف في وجه سيرورة (بدأت منذ زمن طويل، ففي القرن الرابع عشر طالب ملك فرنسا فيليب لوبل (Philippe le Bel)، بتحريض من رجال القانون عنده، بالسيادة المطلقة للحكم الملكي) استقلاليّة السلطة السياسيّة بالنسبة إلى السلطة الكهنوتيّة. ولقد هوجم نفوذ الكنائس بقوّة، حتى في ميدان الأخلاقيّة، من قِبل أخلاقيّات أخرى ترفض كلّ مرجعيّة فَوْطبيعيّة (surnaturel) ومتعالية. وبنتيجة سيرورة تفاضُل المؤسّسات هذه، أصبح الدين نفسه، هو الآخر، مؤسّسة متخصّصة. والكنائس التي كانت جزءاً رئيساً في تشكُّل المراقبة الاجتماعيّة لمجتمعات الماضي، خسرت هذه الوظيفة أيضاً، وحُرِمَتْ من الهيمنة الشاملة التي كانت تميّزها في الحضارة السابقة للحداثة.

وثمّة بُعد ثانٍ لمفهوم الدّنْيَوة يمكن فهمه من خلال تحليل انحسار الممارسة الدينيّة، وتقلّص عدد المؤمنين الذين يؤمّون الكنائس، وضعف سلطة الأوامر الكنسيّة في حياة المؤمنين اليوميّة. إنّ ضياع نفوذ المؤسّسات الدينيّة قاد هذه الأخيرة إلى القبول، ضمن حدود معيّنة، بتسوية مع النمط العلماني الذي أصبح سائداً (وهذا ما ينطبق أيضاً، بحسب إيزامبير، على الكنيسة الكاثوليكيّة نفسها، وحتى في ما يتعلّق بالأخلاقيّة الجنسيّة)[٩]. لكنّ الدّنْيَوة الداخليّة للمؤسّسات المسيحيّة تبقى متأخرة كثيراً عن تطوّر

الأفكار والعادات ولا تسمح لها بإعادة السيطرة على الأرض المفقودة.

غير إنّ هذه الدُّنيَوَة تكشف عن عدم تمكن المؤسّسات الدينيّة من استيعاب التغيُّرات التي طرأت على محيطها الثقافي والاجتماعي. وهي نفسها (أي هذه المؤسّسات) جزء لا يتجزّأ من سيرورة تغيّر اجتماعي هي أيضاً سيرورة «تغيّر ديني»، وهنا يكمن البُعْد الثالث لسيرورة الدنيَوة. إنّ عبارة «تغيّر ديني»، وهي أشمل من عبارة «دنيَوة داخليّة»، تشمل مجمل المكوّنات الجديدة للمجال الديني الناجمة عن احتكاك هذا المجال بـ«الحداثة» في كلّ أبعادها الثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والأخلاقيّة والنفسيّة. لكن، في هذه النقطة، يصطدم توضيح مفهوم الدُّنيَوة بصعوبة جديدة، هي تحديد هذه «الحداثة»، التي تجعل من المجال الديني مجالاً منفصلاً، وتعيّن له، جزئياً على الأقلّ، قواعد اللعبة في داخله[١٠].

II ـ «الحداثة»: بين التاريخ والأسطورة

يتأتّى الغموض والالتباس في مفهوم الحداثة من أنّ هذا المفهوم يشمل، في وقت واحد، «التطوّر التاريخي» الذي يمكن تحديده زمنياً، و«اضطراب الذهنيات» الذي يمكن أن ترصد أطرافه، والتناقضات، والتغيّرات المفاجئة في الحياة اليوميّة، و«أخلاقيّة تغيير» أصبحت في الدول المتقدّمة بمثابة ضرورة ثقافيّة[١١]، بحسب تعبير جان بودريّار (Jean Baudrillard).

إنّ مسألة العلاقات بين الدين والحداثة تترجّح في صياغتها، دوماً، بين قطبين: الأوّل، هو التحقيق التاريخي للحداثة من حيث هي سيرورة محدّدة في المكان والزمان. والقطب الثاني، هو أسطورة الحداثة التي تحوّل التغيّر إلى نمط. من جهة، هناك سعي إلى جعل مشكلة الدين في العالم الحديث في مستوى واحد مع عَلْمَنة مختلف قطاعات النشاط الثقافي والاجتماعي. ومن جهة ثانية، هناك محاولة للتخفيف من حدّة هذه المشكلة عبر سجال فلسفي ديني يركّز على النزاع بين التقليد والتغيّر. وفي كلتا الحالتين، يبدو التحليل السوسيولوجي للدُّنيَوة وكأنّه نوع من المجازفة. ونفهم، عندئذ، لماذا عمد بعض الباحثين ـ ومنهم دافيد مارتن (David Martin) ـ إلى المطالبة، في مرحلة ما، بتأجيل استعمال هذه العبارة[١٢]. وللتخلّص من هذا المأزق، يجب، أولاً، معرفة كيفيّة تكوّن أسطورة الحداثة، تدريجياً، ضمن إرساء بنية تاريخيّة للتغيّر وللأزمة، من خلال هذه البنية التي بدأت تظهر في أوروبا في القرن السادس عشر، لتكتمل خلال القرن التاسع عشر وتقضي، على نحو

ما، على عالم التقاليد هذا، الذي تماهت فيه المسيحيّة حتى ذلك الحين.

تكوُّن الحداثة

إنّ إعادة تكوين هذه السيرورة، بخطوطها الكبرى، تثبت أنّ ما نسمّيه بـ «العالم الحديث» إنّما تحقّق، تدريجياً، من خلال انقطاعات ثقافيّة واجتماعيّة، حُثَّت، في الوقت نفسه، على إعادة تنظيم معقّدة للعلاقات بين المجتمع والدين. ونحن نعلم الدّور الذي لعبته، من أجل إطلاق هذه الحركة، مجموعة الاكتشافات الكبيرة التي حصلت في القرن السادس عشر، فقلبتْ أوضاع عالم المعارف، وزعزعَتْ تصوُّرات عالم ثابت مكتمل ومغلق على نفسه، لتنجب أخيراً النزعة الإنسانيّة التي تميّز بها عصر النهضة. ولم يكن الانقطاع الثقافي منفصلاً عن التقلّبات التكنولوجيّة والاقتصادية والاجتماعية الكبيرة، والتي كانت بمثابة نهضات متعاقبة سجّل المؤرّخون تموّجاتها بدءاً من نهاية القرن الثالث عشر، حتى أنّ بعضهم، مثل جاك لوغوف (Jacque Le Gooff) لم يتردّد في التوقُّف عند النقطة التي انعقدَت حولها الحداثة، في تلك المرحلة من القرون الوسطى التي اتّسَمَت بظهور فئة التّجار. ولقد بلغ الانقطاع الثقافي أوجه مع الدور الذي لعبته المطبعة في بثّ طرائق التفكير الجديدة. غير أنّ هذه الطرائق لم تترك أثرها المطلوب بسرعة، بل كان يلزمها المزيد من الوقت لكي تستخلص النتائج الكاملة لبعض الاكتشافات، لأنّ النفوس لم تكن مهيّأة لتقبُّل حقيقة خلخلت تعليم الكنيسة التقليدي حول الكون، وحول موقع الإنسان في العالم. وهذا ما حدث، على سبيل المثال، بالنسبة إلى اكتشاف كوبرنيك (Copernic): إنّ إحلال مفهوم «شمسيّ المركز»(*) (hèliocentrique) محلّ النظام التدرُّجي للفيزياء وللكوزمولوجيّة الأرسطوطاليسيّة، لم يستوعبه الفكر العلمي إلاّ بعد عقود طويلة من إتمام كوبرنيك صياغة كتابه (De revolutionibus orbium calesticum libri VI) (١٥٤٣).

لكن، من خلال التحدّيات والمعارك الثقافيّة التي وضعت وجهاً لوجه، في القرن السادس عشر، ثمّ طول القرن السابع عشر، المدافعين عن التقاليد (ما يتأتّى من الأقدمين ويستمدّ سلطته من هذه الأقدميّة نفسها)، وأنصار العالم الحديث (المعارك، في هذا الصدد، معروفة، خصوصاً عبر نزاع الأقدمين والمحدثين حول الفن والأدب)، من خلال هذه التحدّيات والمعارك الثقافيّة إذن، ارتسمَتْ طريقة جديدة للتفكير في العالم وفي

(*) متعلّق بالشمس بوصفها مركزاً.

الإنسان في العالم. ولم يعد يُنظر إلى الطبيعة وكأنّها الانعكاس الثابت للمشروع الإلهي، بل صار بالإمكان تصوُّرها كفضاء تتلاحم فيه المؤثّرات والدوافع المتعلّقة بسنّ القوانين. أمّا مُنْفَذ العقلانيّة هذا، فهو ملازم لمعرفة قدرة الإنسان الإبداعيّة، القادرة بابتكاراتها على تجاوز الطبيعة نفسها. وإنّ دهشة كاردان (Cardan)، الفيلسوف والعالم بالرياضيّات والمبتكر، أمام الاكتشافات الخارقة التي شهدها عصره، تعبّر، بصورة وافية، عن وعي لسلطة العقل البشري، المنافسة للسلطة الإلهيّة.

«إن المعجزة الأُولى والنادرة، من بين معجزات الطبيعة، هو أنّي ولدتُ في هذا العصر الذي اكتُشِفَتْ فيه الأرض، في حين أنّ الأقدمين ما كانوا يعلمون أكثر من ثلث ما نعلمه [...] لقد اتّسعَتْ المعارف. وهل أعجب من سلاح المدفعيّة، بارود البشر الأخطر من صواعق الله [...] نضيف إلى ذلك ابتكار المطبعة التي صمّمها البشر ونفّذتها أيديهم، والتي تستطيع منافسة العجائب الإلهيّة. ماذا ينقصنا بَعْدُ سوى الاستيلاء على السماء»[١٣].

لقد سمحت رحلات الاكتشاف الكبيرة بتقدير نسبيّة التنظيم الاجتماعي في الفضاء، وذلك في الوقت نفسه الذي شهدت فيه على إبداعيّة البشر الرافضين لكلّ حدود للعالم. وما إن يصبح ممكناً تشبيه مجتمع بآخر للتأكيد على تفوّقه الكامل على جميع المجتمعات الأُخرى، يخسر هذا المجتمع بُعده البدهيّ الثابت وخاصيّته العظيمة. ويتحوّل إلى موضوع من موضوعات الفكر، أي إلى موضوع يحتاج إلى إدارة. في القرنين السابع عشر والثامن عشر تمّت عقلَنة الفكر الاجتماعي تدريجاً، وانْبَنَتْ الأُسس الفلسفية والسياسيّة للحداثة. ولقد تأسّست الدولة الحديثة، بمركزيّتها وبيروقراطيّتها وتكنولوجيّتها الإداريّة (وهي أداة متقنة لعقْلَنة الإدارة الاجتماعيّة والسياسيّة)، في الوقت نفسه الذي انتصرَتْ فيه، مع ديكارت (Decartes) وفلسفة عصر الأنوار، الفكر العقلاني والفرداني الحديث، وفي الوقت نفسه أيضاً الذي تحرّرت فيه العلوم والفنون من وصاية الكنيسة. وحقّقت ثورة ١٧٨٩ هذه الدولة الحديثة التي جاءت برجوازيّة ليبراليّة تلبّي حاجات فئة اجتماعية يكرّس انتصارها السياسي الازدهار الاقتصادي.

ضمن هذا التحوُّل الثقافي والسياسي، الأبستمولوجي والاجتماعي، الذي بدأ يتمّ في القرن السادس عشر، أصبح الدين نفسه موضوعاً من موضوعات الفكر، ولم يعد يتماثل مع نظام العالم، بل صار يُطرح كحقيقة تجريبيّة، نسبيّة، تاريخيّة، وكتكوين مؤسّسي مرتبط بكلّ عَقَديّ مجرّد، يراقب الممارسات ويفرض أنماطاً. صار الدين «نظاماً

دينياً، تنتمي إليه، أو تحاربه، انطلاقاً من رؤية مختلفة للإنسان وللعالم. ولم تحدث ثورة الفكر هذه دفعة واحدة، ذلك أنها ما فتئت تنتشر حتى يومنا هذا من خلال مجادلة متواصلة مع الفكر الخرافي واللاهوتي. لكن الأسباب التي جعلتها ممكنة ما زالت ماثلة منذ القرن السادس عشر. إنّما مصدر «فكّ سحر» العالم الذي يسم الأزمنة الحديثة، وهو في أساس انفجار القيم التنبويّ الذي يتصف به عالمنا المُعَقْلَن والذي فقد فيه الطرح المسيحي مصداقيّته. فما عاد من وحدة بين الجمال والحق والخير. ورجع الناس (شكلياً) إلى حريّة اختياراتهم الذاتيّة، مع كل ما يستتبع ذلك من شكّ ونزاعات.

في نهاية القرن الثامن عشر، كانت الحداثة (ولو أن الكلمة لم تكن موجودة بعد) موضوعاً مثيراً بقدر ما يتماهى ومفهوم التقدّم. وكان انتشارها يتوافق مع صعود البرجوازيّة وإعادة تنظيم العلاقات الاجتماعيّة التي تتناسب معها. ولم تؤلّف طريقة حياة إلّا مع الثورة الصناعيّة ومن ضمنها انفجار العلوم والتقنيات، والعقْلَنة، وتنظيم سير العمل، والتجميع المديني، وهجرة الريف، وتبلور العلاقات الطبقيّة. وبينها انتشر تقسيم العمل، تأصّل النضال الاجتماعي والسياسي وتوجّه التاريخ في منحى جديد. وبينما تفكّكت العادات والثقافة والمهارة وأشكال تنظيم المجتمع الريفي التقليدي، توطّدت الحياة الاجتماعيّة تحت تأثير الأزمة والتغير الدائم. وأصبح هذا التغير مرادفاً لمشروعات ومعارك تتأكد فيها الفكرة القائلة بأن التاريخ ينتمي إلى البشر وإلى البشر وحدهم، وبأنه تاريخ يجب أن يُصنع، وأنّ مجراه إنّما يرتبط كلّياً بالعمل الجماعي.

إنّ الانتشار الهائل لوسائل الاتصالات والاعلام في القرن العشرين أعاد تكوين الحداثة بوصفها ممارسة اجتماعيّة وطريقة حياة متمحورة، في رأي جان بودريّار، حول التغيّر والتجديد، ولكن أيضاً حول القلق، وعدم الاستقرار، والتعبئة الدائمة، والذاتيّة المتقلّبة، والتوتّر والتأزّم». وهي تتكوّن، في الوقت نفسه، كأسطورة. ولقد ظهرت لفظة «حداثة» للمرة الأولى حوالى العام ١٨٥٠، حين كان المجتمع يعيش ذروة تقلّباته. في تلك المرحلة أيضاً، أصبحت «الحداثة» قيمة سامية، أخلاقاً، أسطورة مرجعيّة حاضرة في كلّ مكان، وقادرة على أن تخفي، انطلاقاً من ذلك، جزءاً من البنى التاريخيّة وتناقضاتها، وهي، أصلاً، وليدة هذه البنى وهذه التناقضات»[١٢].

«المستويات» الثلاثة للحداثة

إنّ مفهوم الحداثة المتكوّن تدريجاً من خلال هذه السيرورة التاريخيّة الطويلة، يحمل

في نفسه تَعَقُّد التقلُّبات التي أفرزتها. وهو يعني، في آن واحد، واقعاً تقنياً/ اقتصادياً، وبناء قانونياً/ سياسياً، وحالة نفسيّة/ ثقافيّة.

ـ على المستوى التقني/ الاقتصادي، تحدِّد «الحداثة» نوع العلاقة مع الطبيعة الذي يحثّ عليه البحث المنظّم للانتاجيّة. ويرى ريمون آرون (Raymond Aron) «أنّ ثمّة تحديداً واحداً اليوم، هو الشائع والبدهي، ويتناول الحداثة بوصفها معرفة علميّة محقّقة تساعد على تنظيم الانتاج عقلانياً، وذلك في سبيل إنتاجيّة تبلغ حدّها الأقصى»[١٠]. إن تحويل البيئة الطبيعية هو في أساس تغيير شروط الحياة المتعاقبة من جيل إلى آخر. في العصر الحديث، لم تعد الطبيعة رَجم كلّ نظام اجتماعي وأخلاقي. لم تعد انعكاساً ولا مقياساً للانسجام الذي أراده الله. إنّها مستودع القوى المنتجة التي يتصرّف بها البشر، ويعطونها قيمة من خلال عمل مكثّف وفعّال أكثر فأكثر. ما عاد الإنسان يتموضع في الطبيعة، بل في مواجهتها. وما عاد يعدُّ نفسه عنصراً من عناصرها، بل سيّداً لها متابعاً من خلال عمله مهمة «الخلق» نفسها. إنّ تقسيم العمل الذي تفرضه متطلّبات الانتاج غيّر تماماً العلاقة التي يقيمها المجتمع مع الوقت. هذا الوقت الذي لم يعد محسوباً بإيقاع الأشغال والأعياد المتطابقة مع دورات الطبيعة، بل صار مقسّماً ومقدّراً وفقاً للمتطلّبات الوظيفيّة للعقليّة الانتاجيّة.

ـ على المستوى القانوني/ السياسي، تكمن الحداثة في الفصل القائم بين دائرة الحياة العامّة ودائرة الحياة الخاصّة. وهذا الفصل بين الدائرة العامّة (حيث استعمال العقل يجب أن يكون حراً دائماً) والدائرة الخاصّة (التي يمكن استعمالها أن يكون محدوداً جداً) في قلب السيرورة «التي يخرج عبرها الإنسان من قصوره، المسؤول هو عنه». هذا الانفصال يحدّده كانط (Kant) في «إجابة عن السؤال الآتي: ما هو عصر الأنوار»؟، كما يضع الدين وتعليم الكهنة من جهة الدائرة الخاصّة. ويقتضي دور رئيس الدولة المثقّف تأمين شروط الممارسة العامّة للعقل. ويشكّل هذا الفصل بين الخاص والعامّ حجر الزاوية لمفهوم السياسة الحديث»[١١].

هناك، من جهة، الدولة المتعاظمة، المجرّدة، ومجموع قواعد القانون الشكليّة التي تتناسب معها؛ ومن جهة ثانية، هناك الفرد و«حريّاته»، المحدّدة، هي أيضاً، بصورة مجرّدة. هذه الازدواجيّة كانت مجهولة من الأنظمة السياسيّة السابقة كلّها. ولقد أشار ماركس (Marx) في «نقد فلسفة القانون عند هيغل»، إلى «التماثل الذي كان موجوداً بين حياة الشعب وحياة الدولة، في القرون الوسطى: كان الإنسان، آنذاك، هو مبدأ الدولة

الحقيقي». أما هذا الفصل بين الدولة السياسيّة والحياة الخاصّة، فهو من مقوّمات الأزمنة الحديثة. وحين تختفي (أو تضعف) المراتب، والجماعات المتوسّطة، والتجمّعات البدائيّة للمجتمعات التقليديّة، تنبسط سيطرة الدولة البيروقراطيّة، وتقولب، تبعاً لعقليّتها الخاصّة، قطاعات الحياة الاجتماعية كلّها، وتقلّص مدى السيادة التي لا تزال في حوزة التجمّعات والأفراد.

ـ ويتحقّق استتباب نفوذ الدولة في وقت واحد مع ظهور «حداثة فلسفيّة»، تحقّقت مع «كانط» الذي يطرح الفصل بين الذات والموضوع، بين الوعي (وهو في الموقع المركزي) والكون. وتكتمل هذه السيرورة المزدوجة في ما يمكن تسميته «الحداثة النفسيّة»، أي من خلال طريقة تساعد الانسان على مراجعة نفسه كفرد، وعلى العمل لاكتساب هويّته.

ويلاحظ جان بودريّار أيضاً أنّ «العصر الحديث ـ إذا ما قيس مع التوافق السحري والديني والرمزي للمجتمع التقليدي ـ يتميّز بظهور الفرد بوعيه المستقلّ، ونفسيّته، ونزاعاته الشخصيّة، ومصلحته الخاصّة، وحتى بلاوعيه، وباستلابه (هو الذي تستولي عليه، أكثر فأكثر، شبكة وسائل الإعلام، والمنظمات، والمؤسّسات) وتجريده، وخسارة هويّته في العمل وفي وقت الفراغ، وفي عدم القدرة على التوصيل الذي يسعى إلى التعويض عنه نظامُ شَخْصَنَة كامل من خلال الموضوعات والإشارات».

إنّ تمييز الفرد في أبعاده النفسيّة والنفسيّة/ العاطفيّة، والمطالبة بـ «حقّ التفتّح»... إلخ (ولهما موقع في جاذبيّة الحركات الدينية الجديدة اليوم) هما آخر تحوّلات سيرورة مطعّمة بنزعة الهدم النسبيّة، هدم الجماعات والحقائق الجماعيّة كلّها ـ العائلة، الكنيسة، القرية، المنطقة، التجمّع المهني... الخ ـ التي كانت تؤمّن سابقاً تحقيق الذاتيّة والتكامل بين الأشخاص. فالحضارة «الحديثة» تولد عند تقاطُع انتشار هذه المؤسسات المرسومة على صورة الدولة والمشتملة على الحياة الاجتماعيّة، وعند تَصَدُّع شبكات الانتماء حيث كانت تبني، في الماضي، هويّة الإنسان. ومن هنا، ينتج عن حاجة كلّ منّا لأن يكون مجهزاً بمعالم ضروريّة لكي يستطيع التحرّك في هذا العالم المبرمج والمتفجّر في آن، انعكاسات رمزيّة لممارسات الاستهلاك التي تحلّلها، وفقاً لوجهات نظر مختلفة، العلوم الاجتماعيّة المخصّصة لدراسة الحياة اليوميّة[٢٢]. وبدلاً من أن يتمّ تحديدنا من خلال اسمنا ونَسَبنا والقرية التي ننتمي إليها والأرض التي نقيم فوقها، فإنّ كلاً منّا إنّما يحدّد من خلال الثياب التي يرتديها، والأثاث، والأشياء التي تحيط به، والموسيقى التي يستمع إليها، والرياضة

التي يمارسها، والكلمات التي يستعملها. لقد أصبحت ممارسات الحياة اليومية، في أدقّ تفاصيلها، إشارات صغيرة جداً يرتسم فيها التصنيف الطبقي. إشارات للتمييز تتوزّع تبعاً لقوانين اقتصاد السوق المعمّمة[١٨]، بعدما صار الانتساب الإرادي والخاصّ إلى طقس عبادة، إلى جماعة تأمُّل... الخ، يشكّل جزءاً من الممارسات المميّزة.

من الحداثة إلى الدُّنْيَوَة

ما يُسمّى، من وجهة نظر علم اجتماع الأديان، «دَنْيَوَة»، ليس إلاّ أثر الحداثة الحاسم ـ بمستوياتها المختلفة: الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافية والرمزيّة... الخ ـ على الدين، أو أكثر تحديداً، على الشكل التقليدي للعلاقات بين الدين والمجتمع.

والطريقة الشائعة في التعبير عن هذه المواجهة تقتضي، بالفعل، تحديدها وكأنّها الانتقال من عالم إلى آخر يُفْرَض عليها فرضاً. وهكذا اختصر دوبيلاير التعارُض بين المجتمع الحديث، المعقّد والنفعيّ، وبين المجتمع التقليدي: السحر والدين يتراجعان أمام العقلانيّة والتجريبيّة، وتنهار الرؤية الكليّة لكَوْن مقدّس أمام تصاعُد الإيديولوجيّات المتخصّصة مؤسّسياً، وتحلّ الأفعال والأوضاع الخاضعة لمراقبة صارمة محلّ السلطات والقوى السحريّة التي لا يمكن كبحها. هكذا، ينتصر القانون العلماني على القيم التقليديّة، والأنماط المصدّق عليها تنتصر على المظاهر الأخلاقيّة. ولا يصمد الدين الأخلاقي في وجه انتشار المراقبة الاجتماعيّة الآليّة والتقنيّة. والمجتمع هو الذي يعقب الطائفة. ويُستعاض عن العلاقات الشخصيّة، إجمالياً، بتوزيع أدوار اجتماعيّة متخصّصة ومجهولة. وتُستبدل العلاقات التي تقوم وجهاً لوجه مع أشخاص معروفين بعلاقات تفاعليّة بين أشخاص يؤدّون هذه الأدوار ولا يعرف بعضهم بعضاً. العلاقات المبنيّة على المشاعر تغيب لصالح العلاقات التعاقديّة، الشكليّة والنفعيّة. أما العلاقات الطبقيّة والفوضويّة، فإنّها تنوب عن العلاقات العموديّة والأُفقيّة. والحوانيت والمكاتب الصغيرة لا تصمد أمام المصانع والمصالح الكبيرة. بينما الكنيسة، كتنظيم كامل ورسميّ، تقوم مقامها جماعات من العلمانيين المتديّنين... إلخ.

ويمكن أن نجد أشكالاً مختلفة لأوصاف التعارُض بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث بالاستناد إلى فردينان تونيز (Ferdinand Tönnies) الذي يرى أنّ الطائفة، بتعارضها مع المجتمع، «هي المكان الذي تُمارَس فيه الأخلاق بصدق بعدما تعبِّر عن نفسها بعفوية من خلال صلة الرحم والصداقة والعادة والإيمان»[١٩]. وتكمن أهمّيّة هذا

البُعْد في قدرته على تغذية الحنين، عند الاقتضاء، إلى هذا العالم التقليدي الذي كان يمكن أن تنمو فيه علاقات انسانيّة وشخصيّة بالفعل. وهذا الشكل من المقاربة الذي يُناقض التمثُّلات الإيجابيّة للحداثة المتعارِضَة، تهجياً، مع النمطيّة والثبات في مجتمعات الماضي، لا يتخلّ دائماً عن تمثُّلات علاقة انسانيّة كان يمكن أن تتوجد أيضاً في زمن الدين والقِيَم. تمثُّلات راجتْ، تحديداً، في أوساط الكنائس المضطربة من تقدُّم الحداثة. . .

ولا فائدة من التوقُّف عند المصاعب الناجمة عن هذه الطريقة في تصوُّر العلاقات بين المجتمع التقليدي والمجتمع الحديث، سواء في ما يتعلّق بمجتمعات الماضي، الأقلّ تجانساً وتوحُّداً ممّا يرى بعض منتقدي الحداثة، أو في ما يتعلّق بالمجتمع الحديث الذي لا يمكن أن نعترف، من دون مراجعة وتدقيق بأنّه هو المسؤول عن «تفكيك النسيج الاجتماعي»، وهو تفكيك يسبّب، في نظر بعضهم، «خسارة القِيَم» وموت الدين.

والأخطر من ذلك، أنّ الرؤية الوصفيّة «للعالم الحديث» لا تستوقفها، غالباً، إلاّ الخصائص الخارجية الأكثر بروزاً والملفتة للأنظار، كالمدن الكبيرة العملاقة، والتطوُّر الصناعي والأسبقيّة التقنيّة. . . وهي تمحو، بذلك، الصفة التاريخيّة والمتناقضة للحداثة، وتلغي الحداثة بوصفها سيرورة ممتدّة في الزمن، ومميّزة وفقاً للأُطر الثقافية والاجتماعيّة التي تتحرّك من ضمنها. وتعمل هذه الأُطر، بحسب تعبير د. مارتن (D.Martin)، وكأنّها «مَصافٍ» يتكشّف دورها من خلال الطريقة التي يعتمد عليها كلّ شعب وكلّ بلد في استخدام العقلانيّة العلميّة والتقنيّة التي هي في أساس «الدُّنيوَة»[٢٠]. ود. مارتن هو أحد الذين يرفضون اعتبار «الدنيوَة» نتيجة حتميّة للتصنيع والتمدُّن، وهو أيضاً من الساعين إلى تحليل الديناميّة الخاصة التي تتمتّع بها الحداثة والموقع الذي تخصّصه للدين.

إنّ معاينة التزامن بين انحسار الدين من جهة، وصعود المجتمع المديني والصناعي من جهة ثانية، لا يعطي تفسيراً لمسيرة الأحداث. ولكي يكون لهذا التقارب معنى، يجب الكشف، ضمن هذا التحوُّل المزدوج، عن الأسباب المتعلّقة ببروز نوع جديد من العقلانيّة الاقتصاديّة والاجتماعيّة والسياسيّة والثقافيّة، نوع يرغب في أن يحرم الدين من كلّ مصداقيّة اجتماعية. وهذا ما ركّز عليه بريان ويلسون (Brian Wilson)، بدءاً من العام ١٩٦٦، عندما شدّد على العلاقة بين قضيّة العقلانيّة التي تطمح جميع مرافق الحياة الاجتماعيّة أن تنتظم من خلالها، انطلاقاً من أنماط عمليّة محدّدة، وبين تجزيء العلاقات الاجتماعيّة والشخصيّة التي لا تحدّد، هنا، إلاّ بدور ووظيفة كلّ شخص، وأخيراً، بين أزمة الدين نفسه. والدين يمنح المؤمن الخلاص. ولا يمكن الحصول على الهدف المطلق،

النهائي والشخصيّ، انطلاقاً من المعايير العملية للفعل العقلاني. وهذا التباين بين معايير الحياة الدينيّة ومعايير الحياة الاجتماعيّة، هو في أساس «الدُّنْيَوَة». وبهذا المعنى، فسّر ويلسون العلمنة من خلال تراجع الطائفة، وتعتبر هذه العلمنة نفسها أنّها تجسّيد للانتقال من مراقبة أخلاقيّة دينيّة إلى مراقبة اجتماعية بيروقراطيّة وتقنيّة»[٢١].

ولقد توصّل د. مارتن أيضاً، من خلاله تحليله لمسألة العقلنة والتخصّص المؤسّسي، أن يربط بين تراجع الدين وتحوُّل المراجع الأخلاقيّة وتفكّك العلاقات والمراقبة الاجتماعية التقليديّة. ومثلما تختفي الرموز الدينيّة للطائفة، هكذا أيضاً تختفي فكرة الصفة الأخلاقيّة الجوهريّة للأفعال والسلوك، ويحلّ محلّها مرجعيّة نفعيّة تكون قاعدة للمراقبة الاجتماعية[٢٢]. والدين الذي يواجه مشكليّة الفعاليّة العمليّة، لم يعد باستطاعته إعطاء معنى لأحداث الحياة. ولم يعد هو المبدأ المنظِّم للحياة الاجتماعيّة والأخلاقيّة. ففي هذا المجتمع حيث الانتساب الديني أصبح مسألة اختيار شخصي، يحدّد الأفراد أنفسهم دينياً تبعاً للمصلحة الشخصية التي يمكن أن يجدوها في هذا الاختيار، سواء من خلال سعادة نفسيّة، أو من خلال عقلنة رمزية لظروف حياتهم. وينتج عن تخصيص التجربة الدينيّة هذه، وعن الصفة الإراديّة للانتساب الديني ـ في مجتمع لم يعد الاندماج فيه إلى طائفة دينيّة العنصر المكوِّن للهويّة الفرديّة والجماعيّة ـ نفسنة (psychologisation) المضامين الدينيّة وتحوُّل الجماعات الدينيّة إلى ما يسمّيه د. مارتن «الجمعيات الإراديّة».

III ـ مسألة المصداقية

نهاية الكون المقدّس: فرضيّة بيتر برجيه (Peter Berger)

بين الأبحاث التي تحاول أن تقدّم تحليلاً نظرياً لهذه المواجهة بين الدين والحداثة، والتي تنبثق عنها الدُّنيوَة، لا بدّ من التركيز على كتاب ب. برجيه (P. Berger)، «القُبّة المقدّسة» الذي صدر عام ١٩٦٧، وتُرجم إلى الفرنسيّة عام ١٩٧٢ تحت عنوان آخر هو «الدين في الوعي الحديث»[٢٣].

وينطلق برجيه من تحديد كلاسيكي لوظائف الدين بما هو «مشروع إنساني يخلق كوناً مقدّساً» (ص ٥٦)، ويحدّد هذه الوظائف ضمن سيرورة البناء الاجتماعي للواقع. على أيّ حال، كلّ مجتمع انساني هو مشروع بناء للعالم. ويسمح هذا المشروع للإنسان أن يعي غرائزه وأن يؤمّن استقراره الخاص. وهو يظهر في الحقائق الاجتماعية الموضوعية ـ

كالمؤسّسات والأدوار والهويّات ـ التي تفرض نفسها على كلّ فرد وتمنحه رؤية عالم منظّم يستطيع أن يتموضع فيه. وهكذا، فإنّ «برنامج» المجتمع قائم على استقرار يدين به لقوى تفوق جهود البشر. وفي سيرورة بناء الواقع هذا، يحتلّ الدين موقعاً مركزياً. أما المقدّس المناقض للمدنّس وللخواء، فيؤمّن تماثل عالم المعاني الانسانية (الذي لا يفتأ المجتمع يبنيه) مع العالم كما هو. إنّ الكَوْنَنَة (cosmisation) التي يقوم عليها الدين، تسمح للإنسان بأن يقذف بنفسه إلى أبعد ما يمكن خارج نفسه وأن يفرض معانيه الخاصّة على الواقع. وبقدر ما يسمح الدين بتصوُّر الكون كما لو أنّ معناه بشريّ، يُؤَصِّل العالَمَ الاجتماعي في هذا الكون الذي تتحدّر منه بناه الأساسيّة.

إلّا أنّ الدين لا يشيّد بناء شاملاً للعالم الإنساني فقط، لكنّه يلعب أيضاً دوراً أساسياً في الحفاظ على هذا البناء الهشّ، من خلال تسويغه ما أمكن. وتستلزم وظيفة التّسويغ الحفاظ على الواقع تماماً كما يحدّده المجتمع. وإذا كان الدين فعّالاً في مشروع التسويغ هذا، فذلك لأنه يربط بين بنى المجتمع الوقتيّة العابرة وبين الحقيقة الأخيرة: «إن وقائع العالم الاجتماعي الهشّة تتأصّل في «واقعيّة» مقدّسة تُعَدّ، تحديداً، فوق احتمالات معاني النشاط الإنساني» (ص ٦٦). وتصبح المؤسّسات والأدوار داخل مجتمع ما أمراً بَدهيّاً بالنسبة إلى الأفراد، وذلك بفعل «الصّفة الكونيّة» التي يمنحها إيّاها الدين. ومن هنا، يرى الأفراد أنّ الأدوار الملقاة على عاتقهم في المجتمع والتي يتماثلون بها، عادلة ومنصفة. وهكذا، مثلاً، تتأكّد سلطة الملك الذي يُنظر إليه، كما ينظر هو إلى نفسه، وكأنّ وظيفته انعكاس للنظام الجوهري للكون. هكذا، أيضاً، لا يزال دور الأدب الذي يسوّغه الدين يتّخذ صفة «فَوْشخصيّة» (supra-personnalité) بموجب علاقته مع الأب السماويّ الذي أسّس على الأرض نظاماً يشكّل دور الأب فيه قسماً منه. يحضر الدين، إذن، عبر تاريخ الإنسانيّة كلّه، وكأنّه الحصن الأكثر مناعةً بوجه الفوضويّة (ص ١٤٦). ويكشف برجيه أيضاً أنّ الدين لا يستطيع أن يحقّق هذه الوظيفة إلّا بمقدار ما يقوم بفعل الاستلاب، وهو، على الأرجح، الأقدر عليه. وتتأتّى فعّاليّته من خلال ردّ العالم الاجتماعي والثقافي إلى أصولٍ غير إنسانيّة، ومن خلال تقديم مؤسّسات كالزواج وتنظيم السلطة الاجتماعي وموقع المرأة الاجتماعي... إلخ، وكأنّها صدى لبرنامج معيّن وضعه مجتمع خاصّ.

وفي إطار هذه السّيرورة نفسها أيضاً، يكتسب «العالم الآخر» الذي يطرحه الدين سيادةً إزاء النشاط الإنساني. وعندئذ، تصير الحقيقة الفَوْتجريبيّة (supra-empirique) التي

يطرحها الإسقاط الديني قادرة، بالمقابل، على التأثير على وجود البشر التجريبيّ. هكذا يؤسّس الاستلاب الديني، وبشكل متناقض، لنوع من الفعاليّة التي تساعد على التخلّص من الاستلاب الديني نفسه، عندما تكون الظروف التاريخيّة مهيّأة لذلك. وهذا هو الأمر أيضاً بالنسبة إلى العلم الصوفيّ الساعي إلى جعل العالم وآثاره كلّها، بما فيها الممارسات الدينيّة العاديّة، مسألة نسبيّة. وكذلك بالنسبة إلى التقاليد التوراتيّة التي تُقابل دائماً بين عالم كما هو، ونظامه، من جهة، وبين عظمة الإله السامي من جهة ثانية. ضمن هذا المنظور، كان باستطاعة الاستلاب الديني أن يغذّي، من وقت إلى آخر، النزاعات الثوريّة في «عمالك» البشر.

في سياق هذا المنحى النظري، يحدّد برجيه تحليله للدين في العالم الحديث وتفسيره لسيرورة الدُّنْيَوَة، أي لحركة تنقذ «بعض قطاعات المجتمع والثقافة من سلطة المؤسّسات الدينيّة ورموزها» وتُخلّصهم من المنطق الاجتماعي ـ الديني. وتكمن أهميّة موقف برجيه في أنّه يرفض أن يعزو ظاهرة تاريخيّة بهذه الأهميّة إلى مجموعة أسباب محض خارجيّة (التصنيع، النموّ التكنولوجي، التمدُّن... الخ)، ولكنّه كان يسعى، في الوقت نفسه، إلى معرفة ما إذا كانت التقاليد الدينيّة الغربيّة نفسها تتضمّن بذور هذه الدُّنْيَوَة المختصمة معها اليوم.

دينُ العالَم وفكُّ سحره: عودة إلى ماكس فيبر (Max Weber)

(قراءة الأركيولوجيا الحديثة في التقليد الديني): فيبر هو، بلا شكّ، وراء هذه النظريّة. ويجب العودة، هنا، إلى بعض عناصر هذه النظريّة الفيبريّة التي تتعلّق بالدور الذي لعبته البروتستانتيّة في بناء العالم الحديث[٢٥].

ويطرح فيبر مسألة تأثير الاعتقادات الدينيّة على أسلوب أفعال البشر وتوجّهاتهم، خصوصاً في المجال الاقتصادي، بعدما ينطلق من اعتبارات إحصائيّة حول مشاركة الجماعات الكاثوليكيّة والبروتستانتيّة في الحياة الاقتصاديّة، في المناطق الألمانيّة التي يتعايشون فيها. ولقد أراد أن يكشف عن الصلة الروحيّة التي يمكن أن تنشأ بين رؤية العالم التي تعمل على نشرها البروتستانتيّة (والكلفينيّة بالأخصّ) وبين الذهنيّة المتطابقة مع النشاط الاقتصادي الرأسمالي.

تتميّز البروتستانتيّة الكلفينيّة بالمسافة الشاسعة التي تثبّتها بين الله، السامي والعليّ

القدير، وبين الإنسان الذي لا يستطيع بمجهوده الخاص «بلوغ» الخلاص. فالإنسان مهيّأ سلفاً للخلاص أو للهلاك، وعليه، في حالة العجز والشكّ، التي يجد نفسه فيها، أن يعمل من أجل حلول ملكوت الله في العالم. ولا يمكن تخيُّل أية وساطة ممكنة بين الإنسان والله، ولا أيّ تواصل إلاّ «النعمة» نفسها. ولأنّ الإنسان لا يستطيع أن يؤثّر على الله، فإنّ كلّ طقس ديني مشتَبه بأنّه يعيد إلى حياة المؤمن البُعْد الخرافي والوهمي الذي يُفترض على الإيمان الحقّ أن يلغيه ويلغي معه كل المفهومات الخرافيّة التي تنشط، في صورة غامضة، في الطبيعة. وفي مثل هذا الكون المتخلّص من «سحره»، أي الذي أعيد إلى موضوعيّة نظام طبيعي، يستطيع الفكر الإنساني، بل من واجبه، العمل على الاكتشاف، كما أنّ من واجب المؤمن العمل أيضاً للتعبير عن مجد الله، خالق هذا العالم المنظَّم. وهو يتساءل باستمرار عن خلاصه وهلاكه. والشكّ، بالنسبة إليه، مصدر قلق دائم. ولا مجال للهرب من هذا الاستجواب المعذِّب حول خلاصه بالذات، إلاّ إذا استثمر نفسه كلياً، ومن دون توقّف، في عمله المهني وفي نشاطاته، حتى يعثر على الثقة بنفسه والاطمئنان انطلاقاً من الارتياح الذي يوفّره له العمل المنفّذ بإتقان. ولا ينشأ هذا الاطمئنان إلاّ بعد التأكّد من وجود النعمة. واليقين النفسي الذي يدفع إليه الاجتهاد والدقّة في العمل هو الذي يؤمّن شروط المعرفة المتجدّدة لنتاج النعمة الإلهيّة المجّاني في حياة كلّ إنسان، وهو الذي يغذّي أيضاً ديناميّة الإيمان.

إنّ الهدف الوحيد الذي يسعى إليه البروتستانتي من خلال نشاطه الاجتماعي هو مجد الله. والعمل بما هو خدمة منجزَة لصالح التنظيم العقلاني للعالم الاجتماعي، يعظّم مجد الله، والله هو الذي يبتغيه. ومن هذا المنطلق، يصبح العمل بمثابة الموضع الذي يتأكّد فيه المؤمن من موهبته الشخصيّة، ليس بمضاعفة أعماله الصالحة، وإنّما باليقين الذاتي لاصطفائه، عن طريق الكفاح اليومي. ولقد أصبح النجاح الاقتصادي البحت (نتائج العمل الماديّة)، بالنسبة إلى بعض الفرق الطهريّة المتزمّتة، إشارة للتسويغ. وهنا انحرافٌ عن المشكليّة الكلفينيّة التي تكتفي بتعظيم السلوك الذي يسمح للمسيحي بأن يعبّر عن مجد الله، وأن يؤمّن لنفسه، نتيجة لذلك، الخلاص الأكيد (cer-titudo salutis). غير أنّ مذهب التسويغ من خلال الإيمان يجعل من العمل المتنظّم في مهنة ما جواب المؤمن عن أمرٍ إلهي. فالعمل واجب أخلاقي وروحي والمؤمن يكرّس نفسه له ليس من أجل التمتّع بثماره ومضاعفة الثروات، وإنّما من أجل بلوغ السلام الداخلي في يقين الإيمان.

وفي هذه النقطة بالذات يتحقّق اللقاء بين الزُّهد البروتستانتي ومتطلبات الرأسمالية، في المرحلة الأولى على الأقلّ. ويكمن منطق الرأسماليّة في البحث المنظّم والعقلاني لربح لا يتبدّد كلّياً في الاستهلاك، ولكنّه يُقتصد في جزء منه ويُعاد استثماره. إنّ التنظيم العقلاني للعمل والاعتدال في الاستهلاك هما حجر الزاوية في الرأسماليّة. ويكشف فيبر كيف أنّ الأخلاقيّة البروتستانتيّة كانت تُعِدّ العاملين في مجال الاقتصاد ليعتمدوا على قاعدة من التعامل تكون متعارضة وتطلّعات الناس العفويّة إلى التمتّع بالحياة وبالخيرات التي ينتجونها، وكيف استطاعت، انطلاقاً من ذلك، أن تلعب دوراً حاسماً في التطوّر الاقتصادي في الغرب. ويطرح فيبر، في الوقت نفسه، معضلة سوسيولوجيّة كبيرة تتعلّق بالعلاقات بين أنظمة تمثّلات العالم وأنواع التنظيم الاجتماعي للعمل.

انطلاقاً من ذلك، شدّد برجيه، من جهته، على أنّ الإصلاح الديني، الكلفينيّ بالأخصّ، وكذلك اللّوثري والأنكليكاني، أضعفَ إلى أقصى حدّ المدّ الديني في أرض الواقع، وأفرغ البُعْد العجائبي للأسرار من محتواه، كما «ألغى شبكة التوسُّط الكبيرة التي تجمع بين الكاثوليكي الذي يعيش هنا على الأرض والقدّيسين وأرواح جميع الموتى». وإذا كان الكاثوليكي يعيش في عالم تتكاثر فيه الوساطات التي تساعد على تحديد وجهة المقدّس، فإنّ البروتستانتي وضع حدّاً للصلة بين السماء والأرض، ودفع الإنسان إلى العزلة وإلى السقوط الذي يستدعي تدخّل النعمة الإلهيّة. إنّ الصلة الوحيدة الباقية بين الإنسان والسموّ الإلهي، هي كلمة الله. لكنّها صلة واهية جداً.

«بين إلهٍ سامٍ بصورة جذرية، وعالم بشريٍّ ثابت بصورة جذريّة أيضاً، لم يبق سوى هذه القناة الوحيدة الضيّقة، وبالتالي، فإنّ انهيار مصداقيّة العالم البشري يبقي على حقيقة تجريبيّة مات فيها الله» (ص ١٨٣).

وهكذا، يصبح هذا العالم المفرَّغ من المقدّس ومن السحر قابلاً لاختراق منهجي يفرزه الفكر العقلاني والنشاط العلمي والتقني. ويُطرح السؤال، عندئذ، حول معرفة ما إذا كان احتمال حدوث الدُّنْيَوَة الذي أفرزه الإصلاح الديني تؤلّف، تاريخياً، شيئاً جديداً، أو أنّها تتأصّل في أسس التراث التوراتي نفسه.

في هذا المجال أيضاً، تلتقي براهين برجيه مع النظريّة الكلاسيكيّة كما وردت في كتابه «اليهوديّة القديمة» الذي يعالج فيه العلاقات بين الأخلاقيّة الاقتصاديّة اليهوديّة

وولادة الرأسماليّة الحديثة»[٢٢]. ويمكن القول، ضمن هذا التوجُّه، إنّ تخليص العالم من السحر بدأ منذ العهد القديم. وبالفعل، تُقدّم التوراة إلهاً يقف خارج الكون الذي خلقه هو نفسه: سموّ الله هذا يُسبّب انقطاعاً نهائياً ومطلقاً بين الإنسان والله، ويطرح بين الاثنين عالماً من دون «ميثولوجيا». وهذا الواقع هو في أساس «التاريخ» الذي يفصل بين الدين اليهودي وباقي أديان حوض البحر الأبيض المتوسّط. وبعدما ينتهي العالم من القوى الإلهيّة المصمّمة بطريقة خرافيّة، يصبح ساحة للتدخّل الإلهي (تاريخ الخلاص) ولتصرُّف البشر الجماعي (التاريخ الدنيوي). سموّ الله وفكّ السحر عن العالم يجعلان من التاريخ مسرحاً للنشاط الإنساني والإلهي. وينجم عن ذلك عقلنة للأخلاقيّة. ولا تعود خدمة الله تقتصر على طقس العبادة، حتّى ولو تخلّصت من العناصر السحريّة والتهكُّنيّة كلّها، بل إنّها تتحقّق في نشاطات الحياة اليوميّة وتمنحها تماسكاً والتحاماً.

من اليهوديّة إلى الإصلاح الديني، هناك، إذن، استمرار في سَيْرورة العقلنة الأخلاقيّة. سيرورة كانت قد أوقفتها الكاثوليكيّة اللاتينيّة بزيادة عدد «المخارج» التي تسمح للمؤمنين بالهرب من هذه الأخلاقيّة المطلقة التي فرضها أنبياء «العهد القديم» وأكّد عليها، في ما بعد، الإصلاحيّون. والكاثوليكيّة اللاتينيّة إذ تعيد الاعتبار لكلّ أنواع الوساطات بين الإنسان والله (العذراء مريم، القدّيسون والملائكة... الخ)، تُجمّد حركة السموّ، التي تعزل الله عن البشر. وهي بمقدار ما تحافظ على رؤية محض تاريخيّة للعالم، وتستمرّ في اعتبار هذا العالم المكان الذي يتحقّق فيه خلاص البشر، تحفظ في ذاتها بذور الدافع الثوري الذي انبثق عن الحركات الألفيّة كلّها وتحرّر على المستوى العالمي عندما لم تعد المسيحية «بنيةَ المصداقيّة» المشروعة للغرب المسيحي كلّه.

انهيار بنى المصداقيّة

مسألة المصداقيّة واحدة بالنسبة إلى غالبيّة الكتّاب الذين يعالجون موضوع الدُّنيَوة بالطريقة ذاتها التي تطالعنا في الفرضيّات الفيبيريّة الكلاسيكيّة المتعلّقة بالعلاقات بين الدين، والعقلانيّة، والحداثة. وبذور الحداثة هذه، التي نقلها التقليد اليهوديّ ـ المسيحي منذ البداية، وكانت سبباً في خصوصيّته، لم تطوّر انعكاساتها كلّها إلاّ عندما «اختلّ التوازن بين المقدّس والدّنيوي»، بحسب تعبير برجيه.

غير أنّ المشكلات التي يطرحها هذا التصوُّر تفوق الحلول التي يقدّمها، لأنّه يحاول أن يجعل من هذا «التوازن» حالة ثقافيّة مستقلّة، أو مستقلّة نسبياً، عن التقليد اليهوديّ ـ

المسيحي الذي كان، بالنسبة إلى الغرب كلّه، الرحِم التاريخيّة التي تحدّدت في داخلها العلاقات بين المقدّس والدّنيوي. ألا يتّضح ممّا تقدّم أنّ التقليد اليهودي ـ المسيحي كان، على العكس، يعيد تكوين العلاقات بين المقدّس والدنيويّ؟ وكيف يمكن أن نعتبر، في الوقت نفسه، أنّ ثمّة تغيّراً في هذه العلاقات (ومن أين يأتي هذا التغيّر؟) قد حرّر احتمالات الدّنيوة التي كان يحملها هذا التقليد في ذاته؟ وينتج عن هذا التناقض صعوبة من نوع آخر تنعكس في العلاقات بين رؤية الله السّامي المتدخل في حياة البشر ـ رؤية تتضمّن في ذاتها نقداً لكلّ انقسام للعالم بين فضاء دنيوي وآخر مقدّس ـ، وبين التجسيد الديني لهذه الرؤية.

ـ من جهة، بالإمكان تحليل اليهودية ـ المسيحية كما لو أنها مبدأ فعّال لسيرورة تخليص العالم من أوهامه، وهي سيرورة بدأت في الغرب منذ القِدَم. وهذا ما تطرّق إليه فيبر.

ـ من جهة ثانية، إنّ الكنيسة، بوصفها مؤسّسة، هي التي تضع يدها على هذه الرؤية اليهوديّة ـ المسيحيّة النافية للخرافة، فتنشرها وتراقبها، بعدما تقدّم نفسها على أنها تُعنى، تخصيصاً، بالدين، وتواجه، من خلاله، المؤسّسات الأخرى في المجتمع. ويعود منطق المؤسّسات من جديد ـ بعيداً عن سيرورة تخليص المسيحية من أوهامها (من داخل الكنيسة نفسها) ـ إلى التشديد على الفصل بين المقدّس والدّنيوي كمسألة أساسيّة في كلّ فكر ديني.

يفقد اقتراح برجيه مظهره المصطنَع إذا ما سلّمنا بأنّه يَسعى، في الواقع، إلى مفْصَلة هذين المستويين، وكذلك هذا التناقض الذي يُقلق الكنائس المسيحيّة الموزّعة دائماً بين منطق لاهوتيّ، هو منطق الرسالة التي تنشرها والتي تسوّغ، دينياً، التحرُّر الديني (فكّ السحر) للعالم الدنيوي، وبين منطق مؤسّسي يعترض على المفاضلة بين المؤسّسات (مفاضلة يحث عليها هذا التحرُّر)، باسم تفوّق الأنماط الدينيّة وقيمها على الأنماط والقيم الأخرى.

لفترة طويلة، ظلّ تجميع النشاطات والرموز الدينيّة في دائرة مؤسّسيّة متخصّصة (تجميع يَعتبر باقي المجتمع عالماً دنيوياً متخلّصاً نسبياً من سلطة المقدّس القضائيّة)، مبرّراً ضمن إطار هذا المنطق اللاهوتي الذي أسهم بجعل عملية التجميع ممكنة. ولقد كوّن المذهب اللوثري للملكوتين، كما أثبت ترولتش (E Troeltsch)، القاعدة اللاهوتيّة الأقوى

لهذا التفريق[٣٦]. وكان ذلك ممكناً بمقدار ما كان هذا التفريق نفسه ونظام الرموز الدينيّة التي تشير إلى معنى العالم الدنيوي انعكاساً لموافقة اجتماعيّة. أمّا «الخلل» الذي يشير إليه برجيه، فإنّه يعيّن اللحظة التي لم تعد فيها الكنائس قادرة على المراقبة اللاهوتيّة (النظريات اللاهوتيّة حول «موت الله» كانت تؤلّف محاولة أخيرة بهذا المعنى) لسيرورة أسهمت الكنائس نفسها في جعلها السيرورة الأوّليّة. وتتحمّل هذه الكنائس اليوم التفريق المؤسّسي وكأنّه اعتداء خارجي، أو شكّ في دعوتهم لقول معنى العالم الدنيوي. وهنا تكمن المسألة، أي بدءاً من اللحظة «التي خسرت فيها شرعيّات العالم الدينيّة مصداقيّتها، ليس فقط في نظر بعض المثقّفين وبعض الأفراد الهامشيين، وإنّما أيضاً في نظر فئات واسعة في مجتمعات بأكملها» (ص ٢٠١).

أمّا السبب في ذلك، فهو أنّ أنماط التفكير الديني التي ترى أنّ ما يحدث في الطبيعة وفي المجتمع، هو نتيجة لفعل قوى خارقة ـ أو تلك التي تقبل بوجود فكر ينظّم العالم، وهو أسمى من العالم ـ تفقد مصداقيّتها في عالم تحكمه الذرائعيّة العقلانيّة القائمة على التفكير التقني والعلمي. والمسيحيّة التي تحقّقت اجتماعيّاً كدين، أصبحت هدفاً لنقد حرّضت، هي نفسها، على جزء منه. وهكذا وجدت نفسها خارج ما سمّاه بول ريكور (Paul Ricœur) بـ «المعتقد الجاهز» للعالم المعاصر. ولقد حدّدت، هي نفسها أيضاً، بعض أبعاد هذا المعتقد.

ولقد توصّل ويلسون إلى الخلاصة ذاتها. فالدين، بالنسبة إليه، يتميّز باستنجاده بما هو فوطبيعي (surnaturel). وهو متطابق تماماً مع العالم الثقافي للمجتمعات البدائيّة حيث تغمر الأفراد فوريّةُ الأحداث والمشاعر الناتجة عنهم، ذلك أنّ المشاركة النفسيّة للأفراد في الأوضاع التي يعيشونها يمكن فصلها عن العلاقة الإدراكيّة التي يحافظون عليها مع بيئتهم. وتستبعد هذه المشاركة كلّ استنجاد بالقوى الفوطبيعيّة. وهكذا، فإنّ قوّة الدين، أي ما يجعله في مواجهة جذريّة مع العقلانية، تجد نفسها محطّمة. وهنا بالذات، تنهار، بحسب رأي ويلسون، مصداقيّة النظريات الدينيّة. وتتّجه سيرورة الدُّنْيَوَة أبعد بكثير من نهاية نفوذ المؤسسات الدينيّة في المجتمع. فبعض علماء اللاهوت يجدون في هذه النهاية دليلاً على نضج الدين والمجتمع، وشرطاً لإيمان مسيحي صادق ومجرّد من غموض الدين. وتطرح هذه السيرورة للمناقشة مستقبل المسيحية نفسه في العالم الحديث.

IV ـ دنيوة و «عودة الدين»

لنعد إلى السؤال الذي مهّد لهذا الفصل: ماذا يعني، إذن ـ في هذا العالم المفرَّغ من المعاني الدينيّة التي استقتْ منها المجتمعات، طُولَ قرون، الرسالة اليهودية/ المسيحيّة ـ هذا المدّ الديني الحاضر حتى في أكثر البلدان تقدّماً والتي لا تمثّل الحركات الدينيّة الجديدة إلاّ الجزء الظاهر منه؟

لقد رأينا كيف تمّ تحليل المدّ الديني المعاصر، في البداية، واعتباره ميلاً إلى الهرب «خارج العالم»، وهو تحليل يختصّ به (في رأي فيبر) «المثقّفون المحبّون للبروليتاريا» والموجودون في قلب هذه الظاهرة. ويجب فهم هذا «الهرب خارج العالم» بمعنى أوسع، والنظر إليه كتوقّع طوباوي لعالم يجد فيه، أخيراً، من يعنيهم الأمر، مكاناً لهم. لكنّ ذلك لا يعدو كونه طريقة في تأجيل السؤال، وإلاّ لماذا يأخذ التوقع الطوباوي شكلاً دينياً في وقت لا تُعبّر الكنيسة فيه عن مصداقيّة مجتمعاتنا، ولا تنتمي إلى «المعتقد الجاهز» لعصرنا إلاّ بشكلٍ سطحيّ؟

هناك نقطة واحدة واضحة: إنّ ما نسمّيه بـ «الحركات الدينيّة الجديدة»، بـ «الوعي الديني الجديد»، بـ «عودة المقدّس»... إلخ، يكشف عن انتظار جماعي وفردي غامض ينتج عن المجتمع غير المستقرّ. وتبدو الأزمة الراهنة التي يعاني منها النظام الغربي الذي يعيش خللاً حتى في قيمه الأساسية ـ العقل، والتقدّم، وسيادة الفعل الإنساني ـ بسبب من منطقه التقني/ الانتاجي، تبدو وكأنّها التربة التي ينهض فوقها هذا الانتظار وهذه التساؤلات التي تمثّل الوجه الآخر للإيمان الجماعي بهذه القيم. وانطلاقاً من هذه المعاينة، يصبح بإمكان الفكر أن يتوجّه في اتجاهات مختلفة، تبعاً لتحليل الأزمة نفسها.

ويمكن التسليم، أولاً، بأنّ الأزمة الراهنة هي انهيار مؤقّت، حادث شبه دائم في سيرورة التحقّق التاريخي للحداثة. وفي هذا الإطار، يتوافق تحديد المصالح الروحيّة التي تقف وراء نجاح الحركات الدينيّة الجديدة، مع المدّ اللاّعقلاني، والمؤقّت أيضاً، المرتبط بالقلق الجماعي الذي يولّده، داخل الجسم الاجتماعي، الشكّ الناجم عن الأزمة. ولا يخرج هذا التفسير عن نطاق التعارُض الكلاسيكي بين الدين والعقلانيّة الحديثة، بل إنّه يركّز على الصفة المعادية للحداثة التي يمثّلها غالباً الاحتجاجُ الديني/ الاجتماعي الذي توجّهه هذه الحركات، وهو نادراً ما يتكلّم على نماذج عقلانيّتها التبادليّة.

هناك توجُّه آخر، وهو، على العكس، يقوِّم، إلى أقصى حدّ، البحث المنظَّم لعقلانيَّة تبادليَّة تقنيَّة/ علميَّة مسيطرة، ويجعل من هذه الحركات الدينيَّة الجديدة التعبير المتقدِّم لطوباويَّة تالية للحداثة ومتخلِّصة من الأوهام الوضعيَّة للسيادة الانسانيَّة المطلقة، القادرة على استيعاب ما لا يمكن اختزاله من «حاجة البشر الدينيَّة». وفي هذه الأزمة التي تشجِّع على بروز «مطالب دينيَّة»، يتبيَّن لنا المنعطف التاريخي الذي يميِّز نهاية السلطة الامبرياليَّة التي تمارسها العقلانيَّة التقنيَّة/ العلميَّة. كما تتبدّى أيضاً مآزق هذا الطموح المسيطر الذي نقرأ فيه هزيمة للعقل كما عرفناه في «عصر الأنوار». لقد حان الوقت لإعادة تكوين العلاقات بين الأفراد والطبيعة والمجتمع. إعادة تكوين عضويَّة لا يمكن أن تتمّ من دون الاعتراف، أوّلاً، بهذا «البُعد الديني» الذي يتحقَّق ضمنه اعتراف الإنسان بكلّ ما يربطه بالطبيعة، وبالخالق الذي وضعه في هذه الطبيعة. وبمعزل عن المصاعب التي تطرحها، ضمن منظور سوسيولوجي، الإشارة إلى مثل هذه «الحاجة الدينيَّة»، فإنّ ضعف هذا النوع من التحليل يعود إلى تنكّره لحقيقة ما، وهي أنّ الحركات الدينيَّة الجديدة تعبِّر عن نوع من التديُّن يتوافق مع المجتمع الحديث، على الأقلّ في بعض خصائصه، إضافة إلى تعبيرها عن الاعتراض على الشكّ والاضطراب المتلازمين للأزمة. ولقد رأينا في الفصل السابق كيف أنّ التوجُّه الصوفيّ لهذه الحركات واستخفافها النسبي بأشكال الإيمان التي تنظِّمها الكنائس يجهِّزانها للاندماج في بعض القِيَم «الحديثة» (فردانيَّة، تسامح، انفتاح على أنماط التفكير المختلفة) التي تتكوَّن منها أدوات نافعة للبحث الشخصي. لكن هذه المعالم غير موجودة في الحركات الدينيَّة الجديدة كلّها. والتوجُّه التوفيقي والتعدّدي الذي يميِّز الكثير منها هو مَعْلم يتلاءم والعالم الحديث ويميِّزها عن الفِرق ـ التي تلغي الثقافة الحديثة كلياً ـ وعن الكنيسة التي تسعى إلى التكيُّف مع هذه الثقافة لاستخدامها من أجل أهدافها الخاصّة[٣٧].

إنّ المدّ الديني المعاصر يضع علماء اجتماع الدُّنْيَوة في وضعيَّة صعبة. فبعضهم، مثل غريلي (A.M. Greeley)[٣٨]، يعالج الموضوع بإلغائه متوصّلاً بذلك إلى «الدنيوة المستحيلة». وإذ يستعرض ستارك (R. Stark) جماعات عدّة تحوّلت إلى جماعات دينيَّة بعدما كانت توجّهها، في البداية، مشاغل علاجيَّة، فإنّه يؤكِّد على أنّ الديانات الفَوْطبيعيَّة الكبرى هي الوحيدة القادرة على إيجاد الخير السامي الذي لا يمكن للبشر الاستغناء عنه، وتقديم التفسيرات التي تساعد على الوصول إليه. ويلاحظ ستارك أيضاً، من خلال الملاحظات التجريبيَّة العديدة التي أجراها مع زميله باينبردج (E. Bainbridge)

حول الفِرَق الجديدة، أنّ هذه الفرق تزدهر حيثما تكون التنظيمات الدينيّة التقليدية ضعيفة. وهو يرى أيضاً، أنّ تقلّص عدد أعضاء الكنائس لا يعني صعود الإلحاد واللاأدريّة[*] (l'agnosticisme)، وإنّما يدلّ على تزايد عدد المؤمنين بلا كنائس. وإذا كان هؤلاء ما زالوا يؤمنون بوجود قوى فوطبيعية، فإنّهم فقدوا إيمانهم بقدرة الكنائس التقليديّة على تفسير هذا الاعتقاد. ولا تعارُض، إذن، بين النزعة الى الدنيوة والنزعة إلى التجديد الديني. بل إنهما، على العكس، يسيران في خطٍّ واحد، لأنّ الدُّنيوة سيرورة محدودة ذاتياً، وينتج عنها التجديد الديني على شكل الفرق الدينيّة، والابتكار الديني على شكل طقوس العبادة»[26]. لكن الفائدة السوسيولوجيّة لهذه الملاحظة الأخيرة تتأثّر بالافتراض الفلسفي/ الديني الذي يوجّهها. وفي الواقع، ماذا يمكن القول عن تغيُّرات المجال الديني، ما دام هناك وجود مطلب ديني ثابت، قابلٍ لأشكالٍ شتّى؟ (هذا التحفّظ من مهمّة عالم الاجتماع فقط، فبمقدور عالم النفس، واللغويّ أيضاً ـ وعلى الأرجح، عالم اللاهوت ـ تبنّي هذه الملاحظة).

أما بالنسبة إلى برجيه، فهو يقدّم، اليوم، نقده الذاتي على النحو الآتي:

«صرتُ مقتنعاً، خلال السنوات الأخيرة، أنّ معظم مراقبي الميدان الديني (وأنا واحد منهم) بالغوا في تقدير حجم الدُّنيوة والتأكيد على حتميّتها. فثمّة مؤشّرات عديدة تجعلنا نفكّر أنّ ما ذُكر في صدد موت الدين كان أمراً مبالغاً فيه. وهناك أيضاً الكثير من الدّلائل على انبعاث قويٍّ للدين حتى في أكثر الفئات بُعداً عن الدّين (وهذا ما يطالعنا، مثلاً، عند أبناء العائلات الأكثر علمانيّة). هذا لا يعني، بالضرورة، أنّنا على عتبة إصلاح ديني جديد [. . .] لكن يبدو لي، أكثر فأكثر، أنّ ثمّة حدوداً للدُّنيوة [. . .]. ويستوقفني عجز العالم المعلمن عن الإجابة على أعمق الأسئلة المتعلّقة بالوضع البشري. ومن هذه الأسئلة: من أين نأتي؟ وإلى أين نذهب؟ ولماذا؟. أسئلة لا مفرّ منها، والديانات البديلة عن الدُّنيوة لا تجيب عنها أيضاً إلّا بطريقة عاديّة ومبتذلة. وفي نهاية المطاف، قد يكون انقلاب سيرورة الدُّنيوة على نفسها احتمالاً ممكناً بسبب الضجر المعمّم في عالم بلا آلهة»[27].

ومن شأن هذه الأفكار أن تغذّي، بالنسبة إلى برجيه، علم مستقبل الأديان الذي

(*) مذهب اللاأدريين القائلين بإنكار قيمة العقل وقدرته على المعرفة.

لا يمتّ بصلة كبيرة إلى علم الاجتماع، لكنّه يكشف العائق الذي ستعاني منه المناقشة حول مستقبل المسيحيّة، ما إن تبدأ أسطورة الحداثة في التراجع.

ومن هنا، يبدو موقف ويلسون أنّه الأهمّ على جميع الأصعدة، فهو يلاحظ «أنّ البشر ـ حتى ولو كانت الأمكنة والظروف مختلفة عن الماضي ـ يطالبون بضمانات نفسية، بدفق خرافي، بمشاعر، بمنافع فوطبيعية، وبهبات خاصّة».

لكنّ ويلسون من أولئك الذين يرون أنّ الصحوات الدينيّة المعاصرة تفجّرات لاعقلانيّة عابرة داخل تصدّعات عقلانيّة لا تفتأ تتقدّم. هل المقصود، هنا، هو الدين؟ إنّ المذاهب الفَوْطبيعية الخاصّة لا تؤلّف، بالنسبة إلى ويلسون «ديانة»، لأنّه ينقصها البُعد الاجتماعي. ينقصها مشروع قادر على تصعيد قاعدة اللعبة الاجتماعية المسيطرة. أمّا سبب انحسار الدين في العالم المعاصر فيعود إلى فقدانه إمكانيّة التغيير في النظام الاجتماعي حين لا يعود هذا النظام مرتكزاً على نظام فَوْطبيعي. وفي عالم اجتماعي تجتاحه عقلانيّة تقنيّة وبيروقراطيّة، تعمل الحركات الدينيّة الجديدة على بلورة الاحتجاجات الفرديّة، وتطلّعات الفئات الاجتماعيّة (الطلاب، مثلاً الأقلّ تعرّضاً لإجراءات المراقبة الاجتماعية البيروقراطيّة، لأنّهم الأقلّ تورّطاً في حقل الإنتاج، دون أن يؤثّر ذلك على موقعهم الاجتماعي من ضمن مفهوم التيارات الثقافيّة الكبيرة في أكثر المجتمعات الغربيّة تقدّماً. هذا لا يعني أنّ ويلسون يعالج هذه المظاهر الدينيّة كظاهرة انكفائيّة ومقلّدة للقديم. وهو إذ يلاحظ، مع آخرين، استمرار الظاهرة واتّساعها، يولي، على العكس، اهتماماً متزايداً بوظيفتها المتمثّلة في الاحتجاج الفردي. كما أنّه يشير، في الوقت نفسه، إلى أنّ هذا التديُّن الجديد ينتمي إلى الثقافة الحديثة. غير أنّه يطرح علامة استفهام حول هذا التديُّن الذي يعبّر عن بعض التطلعات الفردية والجماعية الهادفة إلى تحقيق الأمن والنظام والقيم... الخ، ويشكّك في إمكانيته على أن يكون خميرة دينيّة قادرة على التأثير على المستوى الاجتماعي. إنّ طقوس العبادة الحديثة (التي يشبّهها بحركات «اليقظة» في الماضي) تمنح الخلاص، أي أنّها تمنح الوسيلة للانتصار على الشقاء عبر مسالك قصيرة، واضحة، وأكيدة ظاهراً، وذلك إمّا من خلال امتلاك معرفة خاصّة، ومن المحتمل أن تكون سريّة، وإما من خلال تحرير «الذاتيّة»، خصوصاً عند جماعات التأمّل، أو من خلال الانتماء إلى طائفة مقدّسة. غير أنّ «ديانات الاختيار الشخصي» هذه لا تترك أيّ تأثير على باقي المؤسّسات الاجتماعيّة، والبنى السياسيّة، والمتطلّبات التقنية. والأسبقيّة الممنوحة للتجربة، للإبداع، للتواصل الرمزي وللانفتاح على المُفارق المغيِّر للوعي، إنّما

تقوم على حساب الملاءمة الاجتماعيّة في مجتمع لا تحتلّ فيه العلاقات الشخصيّة إلاّ موقعاً ضعيفاً. أمّا ويلسون الذي يَهتمّ اهتماماً كبيراً بالنتاجات الدينيّة لمجتمعات العالم الثالث، فإنّه لم يغيّر من فكرته القائلة بأنّ المجتمعات الحديثة المعلمنة لا تستطيع أن تنتج ديانات جديدة. ويمكن أن نلاحظ، على أيّ حال، كيف أنّ مختلف الجماعات تعتمد على المراجع الدينيّة التي لا تزال رائجة. ويرى ويلسون أنّ الحركات الدينيّة الجديدة لم تتحوّل إلى منفذ طوباوي (خارج الحداثة) بسبب من الشكوك التي تقلق المجتمعات المتقدّمة، والتي تجعل من العصر الذهبي التالي للحداثة مرجعاً لحلم العالم الحديث بعالم آخر، بل إنها نتاج الحداثة نفسها، وهي تتحرّك ضمن الحداثة كمَخْرَج وَهْميّ للأزمة. لكنها تُفرَّغ، نتيجة لذلك، من إمكانيّتها الطوباويّة. وإذا كان ويلسون يلتقي مع برجيه حول فكرة التفاهة الاجتماعية للنتاجات الدينيّة للحداثة، فإنه يحاول، على الأقل، تحليل هذه النتاجات بعبارات سوسيولوجيّة داخل نظريّته حول الدنيوة[٣].

إذا كان السجال حول الدُّنْيوة المواجهة للمدّ الديني المعاصر يتطوّر، هكذا، في إطار من الغموض، وإذا كانت مسألة المعنى الاجتماعي للحركات الدينيّة الجديدة تبقى غير مقرّرة وتتفتّت في تحاليل جزئيّة تفاضل بين هذا المظهر أو ذاك من الظاهرة (نقد الكنائس، التعارُض الاجتماعي، ملاحقة المعنى... الخ)، فذلك لأنّ ثمّة سؤالين لا يتحدّدان على مستوى واحد.

ـ السؤال الأوّل يتعلّق بالصلة بين المدّ الديني والظروف الاقتصاديّة والسياسيّة والثقافيّة والاجتماعيّة للمجتمعات التي تنشأ فيها هذه الصلة، ويمكن التعبير عنها على النحو الآتي: هل أنّ تجديد المصالح الدينيّة اليوم هو «ثمرة أزمة الحداثة» التي أصبحت غير قادرة، في الظرف الراهن، أن تفي بما وعدت.

ـ السؤال الثاني هو تساؤل حول النتاجات الدينيّة للحداثة نفسها. ألا يمكن أن يكون هذا الوعي الديني الجديد، على مستواه الخاصّ، تعبيراً عن الحداثة أيضاً؟

بين هذين التساؤلين تترجّح مواقف ويلسون وبرجيه. وهما يَريان أنّ الوعي الحديث لا يعترف بالأبعاد الكونيّة المقدّسة. ولا وجود، إذن، للدين إلاّ في حال وجود خلل في نفوذ هذا الوعي الحديث، إمّا لأنّه لم يخرق بعدُ الحياة الاجتماعيّة كلّها (التديُّن المتخلّف)، وإمّا لأن هذه الحياة الاجتماعيّة تعيش تراجعاً بسبب الأزمة الاجتماعيّة والاقتصاديّة التي تمرّ بها المجتمعات المعنيّة (التديُّن الانكفائي). وتتأتّى هذه الصعوبة من

كون النتاجات الدينيّة الناجمة عن عجز الحداثة، تبدو، جزئياً على الأقلّ، متكيِّفة مع العالم الحديث الذي يستبعدها ويلغيها مبدئياً. ويضبط ويلسون هذا التناقض حين ينكر عليها الصفة «الدينيّة». فهذه الظواهر، بالنسبة إليه، لا تتوافق مع النموذج المثالي للدين (كما وصفه هو) الذي يجمع بين معلمين أساسيين: الدعوة إلى القوى الفَوْطبيعيّة والفعاليّة الاجتماعيّة الطوباويّة. وإذا كان المعلم الأوّل حاضراً في المظاهر الدينيّة الجديدة، فإنّ المعلم الثاني غائب عنها. وهذه العملية تسمح له بأن «ينقذ» نموذج الحداثة المثالي الذي طالعنا في بداية تحليله. وتظلّ الحداثة، في نظره، هي هذه الحركة النموذجيّة التي يبتعد الإنسان، من خلالها، عن الطبيعة، ويمثل أمامها كوعي حرّ وكقوّة فاعلة. حركة لا تستطيع، في الواقع، أن تتزاوج مع هذا الاعتراف بقدرة القوى الفَوْطبيعيّة (في الطبيعة وفي التاريخ) التي تدخل في تكوين كلّ دين.

أما برجيه، فهو على العكس يتخلّى عن نموذجه المثالي للحداثة بما هي سيرورة بناء اجتماعي للواقع مستقلّة عن أبعاد الدين الكونيّة المقدّسة. إنّ الفقر الرمزي «للبدائل الدينيّة لِلدُّنيوَة» تشهد، بالنسبة إليه، على عجز عالم متخلّص من سحره عن تحقيق تماثُل بين عالم المعاني الانسانيّة والعالم كما هو بالفعل، وهو تماثل ضروري للبقاء وللاستقرار في المجتمعات. وليست الدُّنيوَة سوى أسطورة داخل أوهام الحداثة نفسها. وتكشف الأزمة الراهنة عن هذه الأوهام التي تتجسّد من خلال رفض انتحاري للإجابة عن حاجات التمثُّل الجماعي الذي لا يمكن لأيّ مجتمع التهرُّب منه. وتشكّل عودة الدين جزءاً من هذا الوعي الذي تعكس الحركات الدينيّة الجديدة، برمزيّتها الغربية والمتدنيّة، شكله الأكثر ضعفاً وركاكة. وإذا كان برجيه لا يستبعد، ظاهرياً على الأقلّ، أن تكون فورة التديّن مجرّد اضطراب مؤقّت ضمن التوجُّه الشامل نحو الدُّنيوَة الآخذة في التقدُّم، فإنه يرى، في المقابل، أنّ هذه الفورة قد تركت تأثيرها، على الأرجح، على مستويين: على مستوى المؤسّسات الدينيّة اليهودية المسيحيّة («شريطة أن تعود الكنائس إلى المضمونات التقليديّة لإيمانها وتتخلّى عن المحاولات العاجزة عن تغيير التقاليد وجعلها متلائمة مع أسطورة الإنسان الحديث»)، وعلى مستوى الدين المدني (الذي يتّخذ شكل «إعادة إحياء جهد جديد، من داخل العقيدة الأميركيّة، لبعث روح اليقين في صرح البنى السياسيّة الهشّ»). وإذا كان انتخاب ريغن للمرّة الثانية لم يثبت بالضرورة افتراضات برجيه النظرية، فإنّه أكّد، على الأقل، تطابقه مع التوقّعات الإيديولوجيّة في أميركا بعدما سيطرت على الصدمة النفسيّة التي خلّفتها حرب فيتنام، وبعدما تخطّت تزامُن الأزمة

الاقتصاديّة... لكنّ انحلال مفهوم الدُّنْيَوة قطع الطريق أمام المناقشة حول العلاقات بين الدين والحداثة.

ولئن طُرِحَتْ المسألة وعولجت بطريقة مختلفة في الحالتين، فإنّها تبقى دائماً محصورة بالحداثة. وإذا ما ظلّت هذه الكلمة مرادفاً لتقدّم العقلانيّة التقني والعلمي، وللقدرة الإداريّة التي تتناسب معه على مستوى العمل، فمن المستحيل إيجاد حلّ لهذه المفارقة: كيف يمكن للحركة التي تستبعد الدين أن تنتج ديانة؟ ولا يمكن الإجابة عن هذا السؤال إلّا بإعادة طرح مسألة الاستبعاد هذه (برجيه)، أو بإقصاء منتجات الحداثة بطريقة دينيّة (ويلسون).

مفارقة الحداثة

قد يكون من الممكن تحليل طرفَي التناقض معاً، وبالتالي تجاوز التناقض، من خلال دعم نموذج الحداثة المثالي. وهذه طريقة في العمل تقوم على فهم حركة العقلنة هذه في بعدها التاريخي (كسيرورة يمكن تتبّع مراحلها المتعاقبة)، وكذلك في بعدها الطوباوي (كأفق وكانعكاس وهميّ لهذه السيرورة). ويمكن لهذا البُعد الطوباوي أن يُدرَك أيضاً من خلال حركة تقويم الجِدّة التي يتكوّن منها التطوّر (تراكم الثروات والمعارف) كتقدّم، أي كغاية. وتتداخل أسطورة الحداثة، هنا، بسيرورة الحداثة ليس كإنتاج إيديولوجي قد يكون انعكاساً فكرياً لها، وإنّما كمبدأ فعّال، كصفة الحداثة نفسها (بالمعنى الذي يعطيه فيبر لهذه الصفة).

الفرضيّة التي يمكن تقديمها، إذاً، هي أنّ السيرورة التاريخيّة للحداثة تحلّ الدين في الوقت ذاته الذي تعمل فيه يوطوبيا الحداثة (محرِّك هذه السيرورة) على إعادة تكوين شروط فكر يميّز المسافة القائمة بين الواقع المعاش والأفق الطوباوي كتعبير ونتيجة للتوتّر بين عالمين معاكسين: عالم التحديدات اليوميّة من جهة، وعالم المعاني (التي يتحقّق فيها نظام الأشياء ومعناها)، من جهة ثانية. وليست مضمونات هذا الحقل من المعاني بأهميّة التوتّر النوعي الذي يؤلّفه استناداً إلى حقل الحياة اليومية، مثل الأُفق الذي يُسوِّغ ويوجِّه الجهود التي تتحقّق داخل هذا الحقل، وتكون أبعد من متطلبات البقاء العادي. وتقتضي الإشارة أيضاً إلى شكل التوقّعات المميّزة اجتماعياً التي يولّدها هذا التوتُّر، وكذلك نوع الجهاز المؤسّسي المعقّد الذي يراقب التوقّعات ويديرها. والعقلانيّة الحديثة تعمل داخل هذا التوتّر بالذات بقدر ما هي سيرورة تمتدّ في الزمن كمهمّة يجب أن تُنَفَّذ، كرؤية يجب

أن تتحقّق (وليس فقط كمنطق يفرض نفسه بنفسه). ولكي تظلّ هذه العقلانيّة متماسكة مع افتراضاتها عليها أن تسعى إلى أن يكون هذا التوتّر انعكاساً لتوتّرات ولتناقضات تخترق حقل الواقع اليومي.

هنا تكمن «مفارقة الحداثة» التي ترى أنّ التناقض القائم بين سيرورة الدُنْيَوة وبين التجديد المعاصر للمصالح الدينيّة قابلٌ لأن يجد معناه. فالحداثة تلغي الدين بوصفه نظاماً للمعاني ومحرّكاً للجهود الإنسانيّة، لكنّها تخلق، في الوقت نفسه، مكاناً وزماناً ليوطوبيا تبقى، بفعل بنيتها نفسها، متجانسة مع مشكليّة إتمام الخلاص الدينيّة، وتظلّ متواطئة شكلياً مع موضوعيّة دينيّة كشف فيبر أنّها منبثقة عنها تاريخيّاً وأنّها تفلّتت منها لتتوجد بذاتها. والحداثة نفسها هي التي تغذّي موضوع الإتمام غير المحدود للفرد، ولانتشار شامل للوعي، ولإشباع الرغبات التي تحدّ من التفتّح الفردي. والحداثة أيضاً هي التي تجعل من تحقيق هذا الإتمام واجباً أخلاقياً ومهمّة «مقدّسة» بالنسبة إلى كل إنسان عاقل. وهي التي تثير، أخيراً، حالة اللاأشبع الذي يؤلّف، منذ قرون، محرّك الحياة الجماعيّة وديناميّة التقدّم. وهي، بهذا المعنى، نابتٌ عن الوعد الديني بالملكوت وجعلت الترقّب الأخروي باطلاً.

لكن الإتمام لا يستطيع أن يكون، من وجهة نظر الحداثة، إلّا أفقاً يتراجع باستمرار. أمّا عقل البشر وطاقتهم على الابتكار وتخيّلتهم، فتكتسب سحرها وقيمتها الرمزيّة من عدم قدرتنا على تعيين حدودها. وحيال الاكتشافات الجديدة، بما فيها تلك التي يبدو أنّ الجماعات لا تعرف كيف تديرها، لا أحد (حتى الكنائس التي اندمجت اليوم في المنطق الحديث) يحلم في وضع حدّ أمام بحوث العلماء. نحاول أن نعالج المشكلات الجديدة في المجال القانوني والأخلاقي (على الرغم من الصعوبات التي نعرفها)، ولا نبحث فعلياً في مسألة شرعيّة الطموح التي نتجت عنها هذه المشكلات، ولا في العلاقة مع المعرفة التي جعلت حدوثها ممكناً. على المستوى الاقتصادي والاجتماعي، لم تمسّ الأزمة المعاصرة إيديولوجية التنمية المسيطرة إلّا بصورة عابرة وهامشيّة... ولقد تمّت معالجة أزمة الحداثة، في كلّ البلدان الحديثة، من خلال عملية التحديث. فالأزمة لا يمكنها أن تكون، ضمن منطق الحداثة، إلّا أزمة نموّ، إلّا تعبيراً متناقضاً، وقتياً، عن بروز «الجدّة» التي تعيد باستمرار تنشيط السيرورة التاريخيّة لتحقّقها اللاّمتناهي.

ونحن نفترض أنّ هذا الفارق الطوباوي (الذي يتّسع دوماً فيما تتطوّر المعارف والتقنيات وفق إيقاع متسارع)، يكوّن المدى الذي تنتشر فيه باستمرار «التمثّلات الدينيّة»

التي تفكّكها العقلانية باستمرار أيضاً. ولنفهم «التمثُّلات الدينيّة» بمعناها الواسع (وبطريقة «نموذجيّة في مثاليّتها»)، كمجموعة من البنى الفكريّة التي تمتصّ، رمزياً، التناقض المحتوم بين نظام التحديدات الواقعيّة (البيولوجية، التاريخيّة، الاقتصاديّة، الاجتماعية، وغيرها) وبين نظام القيم والأهداف، بإرجاع هذا التناقض إلى المواجهة بين عالمين: عالم الحاضر، المحدود والمتناقض (العالم «الدنيوي»)، وعالم المستقبل، الموحَّد وغير المحدَّد (العالم «المقدس»). إنّ «الأنظمة الدينيّة» أو «التقاليد الدينيّة المكوّنة تاريخياً»، هي المنطقة الأكثر تماسكاً والأكثر تجهيزاً ضمن حقل التمثُّلات الدينيّة. وهي أيضاً المنطقة الحساسة لعمليّة تفكيك ـ إعادة تركيب الحقل الديني الذي ميّز الحداثة في كلّ تاريخها. وإضافة إلى كونها الهدف المفضّل للنقد العقلاني، فإنّها كذلك احتياط لا ينضب من المعاني الطوباويّة، التي يعاد دائماً صياغتها وتنظيمها وتجديد نشاطها. وهذا ما لاحظه هنري ديروش[٣٢] (Henri Desroche) عندما انكبّ على علم الاجتماع الديني للاشتراكيّات المعاصرة. ويؤكّد عليه أيضاً تكوُّن الدعوة النبويّة عند الإيديولوجيّات الفوضويّة والثوريّة في أوروبا الوسطى، بداية القرن العشرين، والتي درسها ميكايل لوي[٣٣]. ويمكن أن يتمّ تجديد النشاط هذا، عندما تكون الظروف الدينيّة مؤاتية، بالاعتماد المباشر على التقاليد الدينيّة المكرّسة تاريخياً. وهذا ما حصل، تحديداً، في الفترات التي كان فيها الاعتراض الاجتماعي الذي حملت لواءه فئة اجتماعيّة خاصّة، ما دون التعبير السياسي أو أبعد منه، ما دون الترقّب الذي تأتي على ذكره لغة الحداثة نفسها، لغة إدارة الموارد وإدارة البشر.

وتتضمّن الحركات الدينيّة الجديدة المزدهرة حالياً بُعداً اعتراضياً معادياً للحداثة، تُعَبِّر عنه فئات اجتماعيّة تعيش تناقضاً حاداً بين وضعها الحقيقي وإيمانها بمُثُل التقدُّم التي استقتها من تقاليدها العائليّة ومن محيطها التربوي الذي نشأت وتكوّنت فيه. وهذه الفئات التي تمتلك وسائل ثقافيّة تساعدها على صياغة التوتّر المعاش وعقلنته، تمتلك، في الوقت نفسه، إمكانات واسعة لإعادة ترميز (من خلال الدين الصوفي) التطلّعات المكبوتة التي كانت في أساس اعتراضهم على العالم كما هو.

لكنّ هذه الحركات الدينيّة الجديدة تغتذي من تناقضات الحداثة ليس فقط لأنّ تطوُّر هذه الأخيرة ناقصٌ وعاجز، وَقْتياً، عن حلّ المشكلات المتعلّقة بظروف خاصّة، وإنّما أيضاً لأنّه يحمل تناقضه في ذاته. وتكشف هذه الحركات كذلك أنّ الدُّنْيَوة ليست اختفاء الدين في مواجهته للعقلانيّة، بل إنّها سيرورة إعادة تنظيم دائمة لعمل الدين في

مجتمع عاجز عن إرضاء التوقّعات التي من واجب هذه السيرورة أن توجدها لكي تتوجد هي نفسها. وقد يكوّن تحليل سيرورة هذا التنظيم المهمّة الأساسيّة لِـ «علم اجتماع الاعتقاد» الذي ما زال في معظمه غير مُنجز بعدُ في مجتمعاتنا الحديثة.

دانيال هرفيو ـ ليجيه

[باريس]

الهوامش

(١) اميل دوركهايم، «حول تقسيم العمل الاجتماعي»، الطبعة الرابعة، باريس، دار «ألكان»، ١٩٢٢، ص ١٤٣ ـ ١٤٤ و ١٤٦.

(٢) ايزامبير، «الدنيوة الداخلية للمسيحية»، المجلّة الفرنسيّة لعلم الاجتماع، ١٧، ١٩٧٦، ص ٥٧٣ ـ ٥٨٩.

(٣) حول مسألة تحديد مفهوم «الدنيوة»، راجع: الفرضيّة التي كتبها إيزامبير، الفصل الخامس، المقال: «دين»، موسوعة اونيفرساليس، ١٤، ١٩٨٠، ص ٣٦. راجع أيضاً: (سيرونو J.-P. Sironneau)، «دنيوة وديانات سياسيّة»، باريس ـ لاهاي، دار «موتون»، ١٩٨٢.

(٤) أكوافيفا، «كسوف المقدّس في الحضارة الصناعيّة»، باريس، دار «مام»، ١٩٦٧.

(٥) كوكس، الحاضرة العلمانيّة «تورين»، «كلسترمان»، ١٩٦٨.

(٦) بونهوفر، «مقاومة وامتثال»، جنيف، «لابور وفيدس»، ١٩٦٧. حول فكر هذا القسّ الذي أعدمه النازيّون، راجع: دوما (A. Dumas)، «لاهوتيّة الواقع: ديتريش بونهوفر» جنيف، «لابور» و «فيدس»، ١٩٦٨.

(٧) دوبلاير، «دنيوة، مفهوم متعدّد الأبعاد»، «تيار سوسيولوجي»، ٢/٢٩، صيف ١٩٨١، لندن، «سايج»، ٢١٥ صفحة.

(٨) نظريّة تُعلن أنّ البشريّة منحدرة من أصول مختلفة.

(٩) إيزامبير، «الدنيوة الداخليّة للمسيحيّة».

(١٠) راجع: أكوافيفا وغيزاردي، «الدنيوة»، بولونيا، «إل موليتو»، ١٩٧٣ (أنطولوجيا نصوص سوسيولوجيّة ولاهوتيّة، مع مقدّمتين)، وفيها عروض تركيبيّة لسجالات حول الدنيوة.

(١١) بودريّار، مقال: «حداثة»، موسوعة اونيفرساليس، ١١، ١٩٨٠. ولقد اعتمدنا هنا على هذا المقال في تقديم مفهوم «الحداثة».

(١٢) مارتن، «المتديّنون والدنيويّون»، «دراسات في الدنيوة»، لندن، «راوتلدج أند كيغان بول»، ١٩٦٩. ولقد عاد مارتن، لاحقاً، إلى استعمال مفهوم «دنيوة»، بعد تحديده من جديد وفق قواعد نقديّة. راجع: «النظريّة العامّة للدنيوة» أوكسفورد، «ب. بلاكويل»، ١٩٧٨.

(١٣) كاردان، «سيرة ذاتيّة»، استشهد بها مارغولين (J. Margolin)، المقال: «عصر النهضة»، موسوعة «اونيفرساليس»، ١٤، ١٩٨٠.

(١٤) من بين مجمل التحليلات النقديّة لأسطورة الحداثة، راجع بالأخصّ: شينو (J. Chesneaux)، «حول الحداثة»، باريس، «لاديكوفرت»، ١٩٨٤.

(١٥) آرون، «برنامج للتعليم في معهد الدراسات العليا»، القسم VI، ١٩٧١ ـ ١٩٧٢، ص ١٦٩.

(١٦) كانط، «فلسفة التاريخ، أصول فكر هيغل»، باريس، «دينويل ـ غونتييه»، السلسلة: «مدياسيون»، ١٩٤٧، ص ٤٦.

(١٧) راجع: بودريار، «نظام الأشياء»، باريس، «غاليمار»، ١٩٦٨. و «مجتمع الاستهلاك»، باريس، «دينويل»، ١٩٧٠. و «من أجل نقد اقتصاد الاشارة السياسي»، باريس، «غاليمار» ١٩٧٢. وكلّ البحوث ـ من ماركوز إلى هنري لوفيفر ـ التي تحلّل «المجتمع البيروقراطي للاستهلاك الموجّه».

(١٨) بيار بورديو (P. Bourdieu)، «التميّز»، باريس، دار «مينوي»، ١٩٧٩.

(١٩) تونّيس، «طائفة ومجتمع، مقولات علم الاجتماع النظري الأساسيّة»، باريس، المنشورات الجامعيّة الفرنسيّة، ١٩٤٤ (الطبعة الأولى ١٨٨١).

(٢٠) مارتن، «اتّجاهات عامّة ومصائب تاريخيّة»، المجلة السنوية لعلم اجتماع الدين، ١٩٧٩، ٣، ص ١ ـ ١٦.

(٢١) ويلسون، «الدين في المجتمع العلماني، تعليق سوسيولوجي»، «بلتيمور، بنغوين بوكس»، ١٩٦٩. «الدين في المنظور السوسيولوجي»، اوكسفورد، منشورات اوكسفورد الجامعية، ١٩٨٢.

(٢٢) مارتن، «النظرية العامّة للدنيوة»، ص ٨٣ ـ ٨٩.

(٢٣) برجيه، «القبّة المقدّسة، عناصر نظرية سوسيولوجيّة للدين»، نيويورك، «دوبلداي»، ١٩٦٧. الترجمة الفرنسية: «الدين في الوعي الحديث»، باريس، «ستوريون»، ١٩٧١.

(٢٤) ماكس فيبر، «الأخلاقية البروتستانتيّة وشبح الرأسماليّة»، باريس، دار «بلون»، ١٩٦٤.

(٢٥) فيبر، «اليهوديّة القديمة»، باريس، دار «بلون»، ١٩٧٠.

(٢٦) ترولتش، «التعليم الاجتماعي للكنائس المسيحيّة»، لندن، «جورج ألن اند أنون»، ١٩٣١. هناك طبعة ثانية بالانكليزية صدرت عن جامعة شيكاغو ١٩٨١. (الطبعة الأولى بالإلمانية صدرت عام ١٩١١).

(٢٧) حول «حداثة» الحركات الدينيّة الجديدة المتمحورة حول الإتمام الفردي، راجع بالأخص: أطروحة وستلي (F. Westley): «الأشكال المتعدّدة للحياة الدينيّة: نظرة دوركهايم إلى الحركات الدينيّة الجديدة»، «شيكو» كاليفورنيا، «سكولرزبرس»، ١٩٨٣.

(٢٨) غريلي، «الوجد: طريقة للمعرفة»، «انكليوود كليفس»، نيوجرسي، برنتس هالّ، ١٩٧٤. «الإنسان غير العلماني»، نيويورك، «شوكن بوكس»، ١٩٧٢.

(٢٩) ستراك، بايندبردج، «دنيوة وتجديد طقس العبادة»، «المجلة السنويّة لعلم اجتماع الدين»، ٤، ١٩٨٠، ص ٨٥ ـ ١١٩.

(٣٠) برجيه، «مواجهات مع الحداثة: المجتمع، السياسة والدين»، باريس، «ستوريون»، ١٩٨٠، ص ١٩٨.

(٣١) ويلسون، «التغييرات المعاصرة للدين»، لندن، منشورات اوكسفورد الجامعيّة، ١٩٧٦. «عودة المقدّس»، صحيفة دراسات الدين العلمية، ٣/١٨، ١٩٧٩، ص ٢٦٨ ـ ٢٨٠. «وقت، أجيال وتعصّب، الأثر الاجتماعي للحركات الدينية الجديدة»، نيويورك، «منشورات روز اوف شارن»، ١٩٨١. «تأمّلات أوّلية»، باركر (E. Barker) «الحركات الدينيّة الجديدة: نظرة في فهم المجتمع»، نيويورك ـ تورنتو، منشورات أدون ملين، ١٩٨٢.

(٣٢) ديروش، «اشتراكيّات وعلم اجتماع ديني»، باريس، «كوجاس»، ١٩٦٥.

(٣٣) لوي، «النبوّة اليهوديّة واليوطوبيات الفوضوية في أوروبا الوسطى»، ASSR، ١/٥١، كانون الثاني، آذار ١٩٨١، ص ٥ ـ ٤٨.

عادل ضاهر

تأملات في مفهوم الفعل الالهي

ـ ١ ـ

الله، في نظر المسلم والمسيحي على السواء، كائن متعال (Transcendent). أن نقول إنه كائن متعال هو أن نقول، على الأقل، إنه لا يمكن إسناد أية محمولات زمكانيّة إليه. فهو بحكم تعاليه كائن غير متجسد وغير متغير بصورة مطلقة. ولكن الله، مع ذلك، يشكل في نظر المؤمن، مسيحيا كان أم يهوديا أم مسلما، كائناً فاعلاً في العالم (Agent). إنه يحدث ما يحدث، يستجيب لصلواتنا، يحاسب، يسامح، يعاقب، يوجه، الخ . . . الله هو، إذن، كائن متخطٍّ للعالم وفاعِلٌ فيه في آن واحد، أي أنّه يشكل قوة مجرّدة من أيةِ أوصاف زمانية أو مكانيّة، ولكن في الوقت نفسه قوة فاعلة ضمن إطار العالم الزّمكاني. اذن، مفهوم الله، في نظر المؤمن، هو مفهوم كائن فاعل لا ـ زمانيّ ولا ـ مكاني. هل هذا المفهوم متماسك منطقيًّا؟ هذا هو السؤال الأساسي الذي ننوي معالجته في هذه الدراسة.

المشكلة الأساسية التي يثيرها هذا المفهوم هي أن من المحمولات التي تحمل على الله، بصفته موضوعاً، ما يستلزم حمله توافر شروط لا يمكن حتى نظرياً توافرها ضمن إطار الوجود الإلهي. فإن محمولاً مثل «يحدث» أو «يحاسب» أو «يعاقب» أو «يسامح» هو لفظ يشير إلى فعل (Action-Term).ولذلك فإنه يجد المكان الطبيعي لاستعماله ضمن إطار فاعلية جسدية من نوع أو من آخر. ولكن الله، بحكم تعاليه، هو كائن غير متجسد. وهو كذلك بحكم ماهيته، الأمر الذي يعني أنّه لا يمكنه، حتى من حيث المبدأ، أن

بسبب حدوث أشياء معينة، وأن يحاسب، وأن يعاقب، وأن يستجيب لصلواتنا، وأن يسامح الخ . . . فإذا كانت محمولات مثل «يحدث»، «يحاسب»، «يعاقب»، هي ألفاظ تشير إلى أفعال، وإذا كانت الأخيرة تستوجب، عند التطبيق، خلفية جسدية، يتضح عندها أننا أمام خيارين عندما نعزو إلى الله الصفات التي تدل عليها المحمولات المشار إليها: إما أن نستعمل المحمولات هذه بمعانيها العادية، فلا يكون لنا مهرب من الوقوع فريسة عدم التماسك المنطقي، أو نجردها من دلالاتها التي اكتسبتها من جراء استعمالاتها المتكررة ضمن اطار الفاعلية البشرية بحيث نبترها، دلاليّاً (Semantically)، عن الشروط المادية الضرورية لاستعمالها بصورة صحيحة، فتفقد أي معنى محدد لنا وتصبح لغواً فارغاً. يبدو، إذن، أن المؤمن مواجه بهذا الإحراج الصعب: حتى يتجنب عدم التماسك المنطقي في كلامه على الله، عليه أن يجرد هذا الكلام من جذوره المغروسة في أرض الواقع المادي وأن يحوله، بالتالي، إلى لغو فارغ، ولكن لا مهرب له من هذا الوضع الأخير إلّا بالعودة إلى عدم التماسك المنطقي.

- ٢ -

لنحاول أن نوضح الآن بصورة أفضل الأسباب التي تدعو بعضهم إلى الإصرار على اعتبار عدم التماسك المنطقي نتيجة محتمة لاستعمال محمولات من النوع الذي يشير إلى أفعال في معناها الصحيح لغرض الكلام على الجوهر الإلهي.

إنه لمن تحصيل الحاصل أن نقول إن محمولات كالتي تهمنا هنا لا يمكن حملها إلا على ذات فاعلة أو ذات قدرة على الفعل. ولكن مفهوم الذات الفاعلة أو ذات القدرة على الفعل هو مفهوم يرتبط منطقياً بامتلاك جسم. إذن عندما نحمل على الذات الإلهية محمولات مثل «يعاقب» و «يحاسب» و «يخلق»، فإنما نفترض أن الله كائنٌ فاعل أو ذو قدرة على الفعل، لأن المحمولات المشار إليها هي حتماً محمولات تشير إلى أفعال. فلا يمكن لكائن أن يعاقب كائناً آخر (أو أن يحاسب أو يكافىء كائناً آخر) أو أن يخلق شيئاً أو يسبب حدوث شيء عن طريق وجوده في حالة ذهنية معينة أو عن طريق قيامه بعمليات فكرية مجرّدة(١). لا يمكن، مثلاً، لكائن (ك ١) أن يعاقب كائناً آخر (ك ٢) فقط عن طريق التفكير في معاقبة (ك ٢)، أو فقط عن طريق وجود (ك ١) في حالة ذهنية معينة كحالة كون (ك ١) يميل لمعاقبة (ك ٢) أو يرغب في معاقبته أو يقصد إلى معاقبته. حتى يعاقب (ك ١) (ك ٢)، أي ينفذ فيه العقاب، فإن (ك ١) يحتاج إلى أكثر من مجرد عملية فكرية. إنه يحتاج إلى القيام بأفعال معينة، أي إلى الانخراط في نشاط فيزيقي. ما هو

مطلوب هنا هو القيام بهذا الفعل الفيزيقي أو ذاك، وليس القيام بفعل محدد (أو مجموعة من هذه الأفعال) دون غيره. ولكن للقيام بأفعال من النوع المطلوب لا بد للذات الفاعلة من أن تكون ذاتاً متجسدة. فللقيام بأفعال من النوع المذكور، على الفاعل أن يحرك جزءاً أو أجزاء من جسمه. ليس المقصود هنا أن عليه أن يحرك جزءاً معيناً بالذات من جسمه، بل المقصود أن عليه أن يحرك جزءاً أو آخر من جسمه. من الواضح، إذن، أن مفهوم الفعل بهذا المعنى يستلزم تطبيقه وجوداً جسدياً، وجوداً قابلاً للتحليل إلى أجزاء.

ولكن كائناً كالله هو كائن بسيط بصورة مطلقة. إنه بسيط بصورة مطلقة، بمعنى أنه بالضرورة ـ أي بحكم ماهيّته ـ لا يتكون من أجزاء. إنه تماماً كالموناد في مفهوم (ليبنتز). ولكن حتى لو رفضنا أن نعزو إلى الله، أي إلى طبيعته، صفة البساطة المطلقة، فإن الله يظل، في نظر المؤمن، كائناً لا مادياً، أي بدون جسم. ومما لا شك فيه أن لا مادية الوجود الإلهي، من منظور المؤمن، هي صفة متضمنة في مفهوم الألوهيّة ذاته. ولكن إذا كان الله لا ماديًا أو وجوداً غير متجسد، فهو غير قادر، حتى نظريًا، على القيام بأي أفعال بحكم الطابع التحليليّ للعلاقة بين مفهوم الألوهيّة وصفة اللاّمادية. وهذه النتيجة الأخيرة لا مهرب منها، بغض النظر عما إذا كانت طبيعة الله بسيطة أم مركبة. فإذا كانت لا ماديّة الوجود الإلهي صفة ملازمة لهذا الوجود بالضرورة، ينحل الوجود الإلهي في هذه الحالة إلى وعي خالص؛ ولكن كيف يمكن لوعي خالص أن يقوم بأفعال من أي نوع؟

إن الوجود الإلهي، بالإضافة إلى لا ماديّته الخالصة، هو خارج الزمان[١]. وهذا يعني أنه لا يمكن، حتى نظرياً، أن يوجد تتابع زماني في هذا الوجود. ولكن التتابع الزمانيّ هو من المستلزمات الضرورية منطقياً للقيام بالأفعال. فإذا كان القيام بفعل ما يستلزم من الفاعل تحريك جزء أو أجزاء من جسمه، إذن فإن القيام بهذا الفعل يستلزم حصول تغيير في وضع هذه الأجزاء من الجسم. وهذا يعني أنه خلال قيام الفاعل بالفعل، لا بد لجزء واحد من جسمه على الأقل أن يحتل أوضاعاً مختلفة في أوقات مختلفة. أي تغيير في وضع جسمي أو وضع أي جزء منه هو، بالضرورة، تغيير زماني.

يبدو من تحليلنا السابق، إذن، أن الحيازة على جسم والتتابع الزماني هما شرطان لازمان منطقياً للقيام بالأفعال. أن نقول أن فاعلا (ف) قام بفعل أو بآخر هو أن نقول، على الأقل، أن المحمولات الزمكانية يمكن حملها على (ف). هذا الشرط الأخير، كما رأينا، لا يمكن توافره في مملكة الوجود الإلهي. فالله، في النظرة المسيحية والإسلامية

التقليدية، هو، بحكم طبيعته، كائن غير متجسد وأزلي. والأزلية بما هي صفة من صفات الوجود الإلهي تستبعد إمكان حمل أية محمولات زمانية عليه، فإن أزلية الوجود الإلهي، بحسب المفهوم التقليدي، تكمن في عدم قابلية هذا الوجود للتغير. إذن لا يمكن منطقياً أن يوجد تتابع زماني في الله. الله، إذن، بحكم ماهيته، يتخطى الزمان والمكان، ولا يمكن، بالتالي، أن يوصف بصفات تستلزم حمل محمولات زمكانية عليه. ولكن بما أن القيام بأي فعل من الأفعال، كما رأينا، يستوجب اتصاف الفاعل بصفات زمكانية، إذن يصير من غير المتماسك منطقياً أن نحمل على الله أياً من المحمولات التي تشير إلى أفعال، وذلك بحكم كون العلاقة بين الوجود الإلهي، من جهة، ولا زمانية ولا مكانية هذا الوجود، من جهة ثانية، علاقة تحليلية أو تصورية (Conceptual). لا يمكن لله إذن، أي لا يمكنه حتى منطقياً، أن يعاقب ويحاسب ويسبب حدوث ما يحدث وأن يتواصل معنا ويستجيب لصلواتنا الخ . . .

لا يكفي، لتجنب الصعوبات التي نبحثها هنا، أن نقول إنّ ما يجب حمله على الله هو من نوع المحمولات التي تشير إلى صفات وليس من نوع المحمولات التي تشير إلى أفعال[٣]. فلا ينفعنا في شيء أن نقول، مثلاً، إن الله عادل، بدل أن نقول إنه يتصرف بصورة عادلة أو أن نقول إن الله محب، بدل أن نقول إنه يتصرف بمحبة، أو أن نقول إنه متسامح، بدل أن نقول إنه يسامح. فإن محمولات تشير إلى صفات كالتي نبحثها هنا تجد جذورها المنطقية أو الدّلالية في فئة أو أخرى من المحمولات المشيرة إلى أفعال. قد يعترض بعض الفلاسفة على قولنا الأخير على أساس أن صفات كالتي تعنينا هنا هي صفات عقلية أو ذهنية خالصة. ويمكن، بالتالي، تحليلها بصورة متماسكة منطقياً دون اللجوء إلى استعمال أي محمول من المحمولات المشيرة إلى أفعال. يمكننا الآن أن نصوغ وجهة النظر هذه على النحو الآتي: عندما نتكلم على الله على أنه عادل ومحب ورحيم وحكيم، الخ . . . فما نشير إليه هو فقط حالات الله الذهنيّة أو العقلية الخالصة، أي ما نشير إليه هو فقط ما يمكن أن يتميز به الله، كوعي خالص[٤]، ولكن هذه الأخيرة ـ أي الحالات الذهنية أو العقلية أو الفكرية الخاصة ـ غير قابلة لأن تحول إلى حالات جسدية من أيّ نوع كان، فلا يمكن أن يكون الكلام على الحالات الجسدية لكائن واع ما بديلاً للكلام على حالات هذا الكائن الذهنية أو الفكرية، ولا يمكن، بالتالي، رد الكلام الذي هو من النوع الثاني إلى الكلام الذي هو من النوع الأول.

- ٣ -

لنفترض أننا حذفنا كل المحمولات التي تشير إلى أفعال من كلامنا على الله، فماذا يؤول إليه هذا الكلام؟ كل كلامنا على الله في هذه الحالة يصبح كلاماً على الحالات الذهنية والفكرية الخاصة بالله. أن نقول إن الله عادل، مثلاً، هو أن نقول في هذه الحالة شيئاً عن موقفه الخاص تجاه الأفعال العادلة أو غير العادلة، أو أن نقول شيئاً عن أفكاره الخاصة (Private thoughts) أو عما يدور في فكره الخاص حول الأفعال التي تتصف بالعدل أو عدم العدل. وأن نقول، كمثال آخر، إن الله محب هو أن نقول إنه يحمل لمخلوقاته شعوراً معيناً يتمظهر على صعيد وعيه الخاص بالتعاطف معهم والاهتمام بمصالحهم، الخ. من الواضح، إذن، أننا في حذفنا أية إشارة إلى الفعل في كلامنا على الوجود الإلهي، نحصر فئة محمولاتنا فقط في الصفات التي يمكن أن يتميز بها هذا الوجود بما هو وعي خالص. ومن هنا لا يعود يشتمل ما صدق (Denotation) ألفاظ مثل «عادل» و «محب» و «متسامح» إلا على أفكار غير مجسدة (Disembodied)، أو حالات ذهنية خالصة. ولكن هذا يزج بنا في مشكلتين رئيسيتين.

المشكلة الأولى، تتعلق بواقع كون الاقتراح القاضي بحذف محمولات الفعل من كلامنا على الله يقود إلى تعديل مفهوم الألوهية بصورة تتناقض مع الاتجاهات الأساسية لما يسمى بالديانات السماوية. فمن الأمور المسلم بها أن الله، بالنسبة لهذه الديانات، كائن فاعل في الكون، على تعاليه. انه ليس فقط كائناً محبّاً وعادلاً ومتسامحاً، بل، الأهم من ذلك، إنه كائن يعاملنا بمحبة وعدل وتسامح. وبالإضافة إلى هذا كله، فهو خالق الكون والقدرة المسيطرة على كل الموجودات. ولذلك لو سلمنا بأن مفهوم الفعل لا ينطبق على الوجود الإلهي، نكون قد جردنا هذا الوجود من كل امكان للخلق ولتدبير شؤون العالم ومخلوقاته وللتواصل مع هذه المخلوقات، ونكون، بالتالي، قد بترنا هذا الوجود بصورة مطلقة عن عالمنا الأرضي، وجعلناه بدون أهمية لنا. أن نفصل بين الله والفعل هو، بالضرورة، أن نفصل بين الله والعالم.

المشكلة الثانية، هي مشكلة إمكان إعطاء معنى متماسك منطقياً لألفاظ مثل «عادل» و «محب» و «متسامح» و «رحيم»، عندما نستخدمها للدلالة فقط على محمولات ذهنية وفكرية خالصة. فقد أشرت سابقاً إلى أن محمولات مثل التي تعنينا هنا ترتبط، دلالياً ومنطقياً، بمحمولات من النوع الذي يشير إلى أفعال. بمعنى آخر، لا يمكن، من الوجهة

الدلالية أو المنطقية، استخدام محمولات من النوع الأول إلا في الحالات التي يكون ممكناً فيها استخدام محمولات من النوع الثاني.

لتوضيح هذه المسألة، نتناول بالتحليل جملة من النوع الذي تستخدمه للكلام على الحالات الذهنية الخاصة (Private mental states). لنفترض أننا قلنا إنّ فلاناً يشعر بنفور قوي من السياسة الخارجية لبلده. هنا لا شك نحن نتكلم على موقف ذهني خاص بفلان تجاه موضوع معين (سياسة بلده الخارجية) ولكن ما نقوله هنا مؤداه إنّ فلاناً يميل لأن يقوم بأفعال معينة أو لأن يمتنع عن القيام بأفعال معينة في ظل شروط من نوع معين. هذا لا يعني مطلقاً أنه في حال توافر شروط من نوع معين لا بد للشخص المعني من أن يفعل أو يمتنع عن فعل أشياء معينة. ما يعنيه هو أن الشخص المعني سيحاول القيام بأفعال من نوع معين، فيما لو توافرت شروط من نوع معين أو سينظر على الأقل في مسألة القيام بالأفعال التي من النوع المقصود في حال توافر الشروط المعينة، وأنه لو فشل في ظل هذه الشروط في القيام بأفعال كالتي نشير إليها، فلن يكون سبب هذا الفشل أنه لم ينظر جدياً في مسألة القيام بهذه الأفعال. ما يعنيه هذا التحليل بالنسبة لمثالنا المتقدم هو أنه لو توافرت، مثلاً، شروط مثل إجراء حكومة بلده استفتاء شعبياً حول سياستها الخارجية لحاول الشخص المعني في مثالنا أن يدلي بصوته ضد هذه السياسة، أو لو توافرت شروط مثل حرية الرأي والكتابة والتعبير وتأليف الأحزاب، لحاول صاحبنا أن يجسد موقفه من هذه السياسة قولاً أو كتابة أو عملاً سياسياً أو لنظر، على الأقل، في أمر ممارسة حرياته الفكرية والسياسية كوسيلة من الوسائل الممكنة لإظهار موقفه من السياسة المعنية. من الواضح هنا أنه لا يمكن تحليل جملة، كمثالنا المتقدم، على النحو الذي اقترحناه إلا إذا كان بإمكاننا على الأقل نظرياً أن نحمل على موضوع هذه الجملة أفعالاً من نوع أو من آخر. فإذا كان الموضوع بالضرورة، أو بحكم ماهيته، شيئاً لا ينطبق عليه مفهوم الفعل، فلا معنى في هذه الحالة لأن نقول إنه يميل لأن يفعل كذا وكذا، أو لأن نقول إنه سيحاول أو قد يحاول فعل كذا وكذا، فيما لو توافرت شروط من نوع كذا وكذا.

لنفترض أن شخصاً ما يستحسن (أو لا يستحسن) أمراً ما، ولكنه مع ذلك لا يقوم بأية أفعال على الإطلاق تظهر استحسانه (أو عدمه) لهذا الأمر. ما يجب قوله هنا هو أن هذا الشخص، لسبب أو لآخر، لا يريد الإفصاح عن شعوره تجاه الأمر المعني. ولكن حتى لو نجح هذا الشخص في حصر شعوره هذا ضمن نطاق عالمه الخاص، فإن نجاحه في هذا الصدد هو دليل الارتباط التصوري بين الشعور والفعل، وليس، كما يتصور

بعض الفلاسفة، دليلاً على ذاتية الشعور المطلقة، وبالتالي على انفصاله، على صعيد المنطق أو التصور، عن الفعل. وهذا الأمر واضح من كون الكلام على نجاح الشخص المذكور في حصر شعوره ضمن نطاق عالمه الخاص عديم المعنى، إلا إذا افترضنا مسبقاً أن الشعور المذكور هو ميل للفعل، وأنه كذلك بحكم ماهيته. فلو لم يكن الشعور بطبيعته ميلاً للفعل، أي لو كان الشعور شأناً خاصاً أو باطنياً بصورة مطلقة ومرتبطاً، بالتالي، بالفعل ارتباطاً صدفوياً لا أكثر، لما كان هناك أي مضمون موضوعي للشعور، لأن المجال الموضوعي (أي الفعل) لظهور الشعور لن تصله بالأخير، في هذه الحالة، سوى علاقة تخارج خالص. ولكن أية دلالة تبقى لقولنا في هذه الحالة إنّ شخصاً ما نجح في إخفاء شعوره؟ فما هو باطني أو ذاتي أو خاص بالضرورة هو شيء يَتَمَوْنَدُ (من موناد) باستمرار، ولذلك فهو يشكل بحكم ماهيته حركة تتجه باستمرار نحو الداخل، لا الخارج، وبالتالي حركة في اتجاه التقوقع الذاتي، لا حركة في اتجاه الخروج إلى حيز الفعل الموضوعي. وهكذا فهو لا يمكنه في هذه الحالة أن يشكل ضغطاً على الفعل، ولا يعود من ثم أي معنى لقولنا إنّ شخصاً ما نجح في إخفاء شعوره. فالنجاح هنا يعني النجاح في منع الشعور من الخروج إلى حيز الفعل، أي النجاح في مقاومة حركة الشعور في اتجاه الفعل. ومن الواضح أن هذا الكلام الأخير يظل خالياً من أي معنى ما لم نفترض مسبقاً أن الشعور هو حركة في اتجاه الفعل، أي ميل للفعل.

من الأمور الأخرى المترتبة على كلامنا على قدرة الشخص على اخفاء مشاعره أو حالاته الذهنية، بعامة، أمر كون عملية اخفاء هذه الحالات الذاتية عملية تتحقق في العالم الموضوعي، وليست شأناً ذاتياً محضاً. لا يكفي أن تكون لشخص ما الرغبة في اخفاء مشاعره أو النية للاحتفاظ بها لنفسه حتى تظل هذه المشاعر محتواة ضمن نطاق عالمه الداخلي الخاص. فالرغبة أو النيّة ليست شيئاً يتحقّق من تلقاء ذاته. إذا كنت مثلاً، أميل لتأييد سياسة السادات ولا أرغب في الإعلان عن هذا التأييد، عليّ إن أعلن غير ما أبطن. وهذا بدوره يعني أن عليّ أن أقوم بأفعال يُشتم منها، إمّا أنني غير مؤيد للسياسة المذكورة أو أقف على الحياد تجاهها. هنا أيضاً نرى أن كلامنا على حصر واحدنا مشاعره وحالاته الذاتية ضمن نطاق عالمه الخاص يفترض مسبقاً إمكان تطبيق مفهوم الفعل على هذا الشخص.

- ٤ -

يظهر الرباط الضروري بين مَفهوميْ الذات والفعل في مجال آخر. إن لكلامنا على حالات الإنسان الذاتية الخاصة ميزة منطقية كثيراً ما يهملها الفلاسفة المثاليون في تحاليلهم لمفهوم الذات وجوانبها الباطنية. هذه الميزة يمكن التعريف بها على النحو الآتي:

من الأمور التي تكمن في صميم البنية المنطقية لكلامنا على الحالات الذاتية للإنسان أمر كون هذا الكلام يحتوي على قضايا (Proposition) يمكن التحقق من صدقها أو عدم صدقها على الأقل نظرياً. أن نقول، مثلاً، إن فلاناً يفكر في (ش) أو أن فلاناً يستحسن (ش أو أن فلاناً يشعر بنفور قوي تجاه (ش)، هو أن نقول شيئاً يمكن إخضاعه، نظرياً، لوسائل التحقق التجريبي. وهذا يعني أن ما نقوله هو من النوع الذي نعرف في ظل أية شروط تجريبية يحق لنا اعتباره صادقاً أو كاذباً، وأن شروطاً كالأخيرة هي في الواقع ما يشكل الإطار الحقيقي لنشأة كلامنا على الحالات الذاتية للإنسان. وإذا صح ما نقوله، فعندها لا مهرب من اعتبار الرباط بين الفكر والفعل أو بين الوعي، بعامة، والجسم أكثر من رباط واقعي صدفوي. فإذا كانت القابلية للتحقق التجريبي شيئاً في صميم البنية المنطقية لكلامنا على الحالات الذاتية، بما هي حالات فكر أو وعي، فالنتيجة المترتبة على ذلك هي أن هذا الكلام هو، بالضرورة، ذو دلالة فيزيائية. ولذلك فهو كلام لا يمكن أن يعني شيئاً محدداً، على الصعيد الوصفي، إذا افترضنا أن لا وجود فيزيقياً للموضوع الذي يشير إليه هذا الكلام. يجب، إذن، أن نفترض مسبقاً أن الموضوع الذي نحمل عليه محمولات ذهنية هو كائن متجسد، وبالتالي قابل للحركة والفعل ضمن إطار المكان والزمان. فلو كان هذا الموضوع غير متجسد، وبالتالي غير قابل للحركة والفعل، لما كان لكلامنا على حالاته الذاتية أو الذهنية أية دلالة تجريبية، أي لما كان هذا الكلام قابلاً، حتى نظرياً، للتحقق التجريبي.

يدعي بعض الفلاسفة أننا مخطئون في ردنا الحالات الذاتية إلى ميول للفعل وكذلك في اعتبارنا شفافيتها التجريبية ضمن شروط معينة شيئاً منوطاً بعناصر محايثة لماهيتها. فإن من الخصائص المنطقية المميزة لكلامنا على الحالات الذاتية، في رأي بعض الفلاسفة، خاصية كون هذا الكلام غير قابل للرد منطقياً إلى قضايا تجريبية. وذلك يعود، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، إلى حقيقة بسيطة، ألا وهي أن المحمولات الذهنية لا يمكن ردها برمتها إلى محمولات فيزيقية. فالكلام على حالات الشخص الذهنية أو الذاتية بعامة له كيفية منطقية غير الكيفية التي هي لكلامنا على حالات هذا الشخص الجسدية. والدليل على

ذلك، في اعتقاد هؤلاء الفلاسفة، هو أن ما نقوله عن حالة ذهنية أو ذاتية ما لشخص ما يتسق من الوجهة المنطقية مع كل ما يمكن أن نقوله عن حالات هذا الشخص الجسدية. إذا قلنا، مثلاً، إن شخصاً ما في حالة ألم، فما نقوله هنا لا يتناقض ولا يمكن أن يتناقض مع أي شيء آخر قد نقوله عن حالات هذا الشخص الجسدية. بمعنى آخر قد لا نجد في سلوك هذا الشخص أو في أي تغيير عصبي أو فسيولوجي لجسمه ما يدل من قريب أو من بعيد على وجوده في حالة ألم، ومع ذلك لا نكون ملزمين منطقياً بأن ننفي وجوده في حالة ألم.

الموقف الفلسفي[١] الذي نعالجه هنا يرتكز على مسلمة قد يجدها الكثيرون معقولة، إلا أن النتائج الفلسفية المترتبة على هذه المسلمة لا تمس سوى الموقف الذي صار يعرف بين الفلاسفة بالمادية الردية (Reductive Materialism). إن هذه النتائج في الواقع لا تمس سوى شكل واحد من أشكال المادية الردية، أي الشكل الذي يعرف بالسلوكية المنطقية (Logical Behaviorism). إن هذا الشكل الأخير للمادية يقوم على اعتقاد شائع بين جمهور من الفلاسفة الماديين مؤداه أن الكلام على حالات الوعي، في اطلاقها، يمكن ترجمته برمته إلى كلام على سلوك الفرد الخارجي. إن هذا الاعتقاد يتنافى، لا شك، مع معرفتنا لواقع كون العلاقة بين حالة معينة من حالات الوعي وسلوك معين هي، في أفضل حال، علاقة واقعية ليس إلا. والدليل الجازم على ذلك هو أنه لا تناقض منطقياً على الإطلاق في اثباتنا وجود شخص في حالة ذهنية أو ذاتية معينة ونفينا في الوقت نفسه قيام هذا الشخص بالأفعال التي نعتبرها عادة مترتبة على وجوده في الحالة المعنية. بإمكاننا أن نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول أنه لا تناقض منطقياً في إثباتنا وجود هذا الشخص في الحالة المعنية ونفينا حصول أية تغيرات في جسمه، من أي نوع كان، أثناء أو بعد وجوده في الحالة الذهنية المقصودة.

إذا سلمنا بكل هذا وسلمنا، بالتالي، بأن الحالات الذاتية أو الذهنية لا يمكن ردها منطقياً إلى حالات جسمانية، لا يعني هذا مطلقاً ضرورة تخلينا عن موقفنا السابق من طبيعة العلاقة بين الفكر والفعل أو بين الوعي والجسم. فموقفنا هذا، كما شرحناه سابقاً، لا يستلزم أي شكل من أشكال السلوكية المنطقية أو المادية الردية. إنه يستلزم فقط أن ننظر إلى الحالات الذاتية على أنها غير قابلة للحصول إلا ضمن إطار جسماني، وليس على أنها غير قابلة للحصول إلا كتجليات جسمانية معينة. أن نؤكد الأمر الأخير هو أن نؤكد أن الحالات الذاتية مرتبطة منطقياً بجسم معين، وليس أن نؤكد أنها مرتبطة

منطقياً بحالات معينة لهذا الجسم. وهكذا يتضح أن موقفنا لا يستوجب رد الكلام على الحالات الذاتية إلى كلام على حالات جسمانية. ما هو ضروري لموقفنا هو أن نعتبر الكلام على الحالات الذاتية مستوجباً لخلفية جسمانية. بمعنى آخر، إن موقفنا يلزمنا فقط بأن نقول إن الكلام على الحالات الذاتية أو الذهنية هو، بالضرورة، كلام على جسم أو آخر، وليس بالضرورة كلاماً على حالات محددة لهذا الجسم أو ذاك.

- ٥ -

من الاعتراضات التي قد توجه إلى موقفنا الاعتراض التالي: إذا كان الكلام على الحالات الذاتية أو الذهنية ليس كلاماً على حالات جسمانية من أي نوع، يبدو عندها أن العلاقة بين الذات الواعية والجسم هي، في أفضل حال، علاقة واقعية. ولكن إذا كانت هذه العلاقة كذلك فمما لا بد من استنتاجه هنا هو أن الحالات الذاتية أو الذهنية لا تحتاج، من الوجهة المنطقية، إلى جسم، أي أنه يمكن تصور وجودها باستقلال عن أي جسم[1]. المسلمة الأساسية في هذا الاعتراض هي أن الحالات الذاتية أو الذهنية، إن ارتبطت بحالات جسمانية معينة، لا تتخطى علاقتها بهذه الأخيرة المعنى الواقعي أو السببي لهذه العلاقة. ولذلك فإن الحالات التي من النوع السابق مستقلة منطقياً، وإن لم يكن سببياً أو واقعياً، عن الحالات التي من النوع الأخير. وهكذا يتضح أن الكلام على الحالات الذاتية أو الذهنية، إن افترض مسبقاً حيازة الموضوع على جسم، فإنما يفترض ذلك على الصعيد الواقعي أو السببي، ولكن ليس على الصعيد المنطقي.

يبدو أن هذا الاعتراض يقوم على افتراض خاطىء مؤداه أنه إذا كان الكلام على (أ) ليس متكافئاً منطقياً مع الكلام على (ب)، فإن (أ) مستقل منطقياً عن (ب) أو أي شيء آخر من نوع (ب). إن هناك حالات كثيرة تثبت خطل هذا الزعم. إن كلامي، مثلاً، على وجود ورقة أمامي ليس متكافئاً منطقياً مع كلامي على وجود شيء أبيض اللون ومستطيل الشكل الخ . . . ولكن هذا لا يعني أن وجود هذه الورقة مستقل منطقياً عن وجود أي شيء له لون معين وشكل معين، الخ . . . فمن الواضح أن مسألة اتصاف ورقة بلون معين أو شكل معين، بدل لون أو شكل آخر، هي مسألة واقعية، وليست مسألة منطقية. ولذلك فكلامي على وجود ورقة لا يمكن أن يعتبر متكافئاً منطقياً مع كلامي على وجود شيء له هذا اللون المحدد، لا ذاك، وهذا الشكل المحدد لا ذاك. ولكن مفهوم كون شيء ورقة يتضمن ضرورة أن يكون هذا الشيء هذا اللون أو ذاك وهذا الشكل أو ذاك. ولذلك فإن مسألة اتصاف ورقة بلون أو بآخر وبشكل أو بآخر هي

مسألة منطقية خالصة. وهكذا يتضح أنه وان كان لا يوجد تكافؤ منطقي بين قولي: «توجد ورقة أمامي» وقولي: «يوجد شيء أبيض ومستطيل الشكل أمامي و... و...» إلا أن وجود ورقة أمامي غير مستقل منطقياً عن وجود شيء أمامي له هذا اللون أو ذاك وذلك الشكل أو ذاك.

لنتناول مثالاً آخر للزيادة في التوضيح. لنفترض أن شخصاً استدان مالاً من صديق. قولنا انه استدان مالاً من شخص ما غير متكافىء مع أية جملة أو مجموعة من الجمل تشير إلى قيامه بأفعال محددة، دون غيرها، لأنه كائنة ما كانت الأفعال التي قد نشير إليها، بإمكاننا أن نتصور أفعالاً غيرها كان ممكناً أن تتم عملية الاستدانة بواسطتها. المسألة الأساسية هنا هي أن عملية الاستدانة، وإن كانت مرتبطة واقعياً بالقيام بأفعال من نوع معين، لا ترتبط بهذه الأفعال الأخيرة ارتباطاً منطقياً أو تصورياً. فلا يوجد في قوانين المنطق ما يحتم أن تتم عملية الاستدانة بواسطة هذا النوع من الأفعال، دون غيره. وهذا تماماً ما يجعل الجملة «استدان فلان مالاً من علان» غير متكافئة منطقياً مع جملة أو جمل تشير إلى قيام فلان بأفعال محددة دون غيرها. ولكن على الرغم من ذلك فإن عملية الاستدانة لا يمكن إلا أن ترتبط بالمعنى المنطقي، لا الواقعي فقط، للإمكان بقيام المستدين بفعل أو بآخر أو بمجموعة من الأفعال أو أخرى. بمعنى آخر، وجود عملية استدانة يعتمد منطقياً على قيام شخص ما بفعل أو بآخر.

توضح أمثلتنا السابقة أن تسليمنا بعدم جواز حل وجود شيء منطقياً إلى تجلياته المعهودة، أو أية مجموعة من الصفات أو الأفعال التي يمكن أن تشكل تجليات له، لا يعني، بالضرورة، أننا ملزمون بالنظر إلى وجوده على أنه مستقل منطقياً عن وجود أية تجليات له. من هنا نرى أن تسليمنا بعدم جواز رد الحالات الذاتية أو الذهنية للإنسان منطقياً إلى أفعال أو حالات جسمانية محددة لا يلزمنا، بالضرورة، باعتبار الحالات الذاتية أو الذهنية مستقلة منطقياً عن الأفعال أو الحالات الجسمانية بعامة.

- ٦ -

قد يعترض بعض الفلاسفة على نحو آخر على إصرارنا على ضرورة ربط الحالات الذاتية أو الذهنية بإطار جسماني. قد يعترض هذا البعض على أساس أن جسم الشخص والشخص ذاته لا يشكلان وحدة منطقية (Logical Identity). فالجسم، كما يقول الفيلسوف (هدسون)، هو جانب من جوانب الوضع الكلي للشخص. ولذلك فإن هوية

شخص ما، بما هو هذا الشخص بالذات، غير مستمدة منطقياً من هويته الجسمانية[٧]. فالشخص متميز منطقياً عن وضعه؛ ولولا ذلك لما كان بإمكاننا أن نقول أشياء مثل «هذا الشخص أسير وضعه أو خاضع لوضعه» أو «هذا الشخص متكيف مع وضعه أو قادر على تعديل وضعه» وما شاكل. وبما أن الجسم هو جانب من جوانب الوضع الكلي للشخص، إذن الشخص متميز منطقياً أيضاً عن جسمه. إذا صح أن الشخص ليس جسمه - أي ليس واحداً بالمعنى المنطقي للوحدة مع جسمه -، إذن لا يجوز، في اعتقاد (هدسون)، تجذير حالاته الذهنية أو الذاتية منطقياً في وجوده الجسماني. بمعنى آخر، إن الشخص بما هو ذات واعية أو مفكرة قد يوجد باستقلال عن جسمه.

إن المبدأ الذي تعتمد عليه حجة (هدسون) واضح: - إذا لم توجد وحدة منطقية بين (أ) و (ب)، إذن وجود (أ) مستقل منطقياً عن وجود (ب)، أو يمكننا أن نتصور (أ) بدون (ب). وهكذا يتضح، انطلاقاً من هذا المبدأ، أنه إذا كان الشخص وجسده لا يشكلان وحدة بالمعنى المنطقي، إذن يمكن للشخص أن يوجد بدون جسده. ولكن هل يمكن قبول مبدأ (هدسون)؟ الجواب، في اعتقادي، هو بالنفي. ما يمكن قبوله بسهولة هو هذا المبدأ. أي: - إذا كان ممكناً على الأقل منطقياً لـ (أ) أن يوجد باستقلال عن (ب)، إذن لا توجد وحدة منطقية بين (أ) و (ب). تسويغ هذا المبدأ الأخير سهل للغاية. فعندما ننظر إلى (أ) و (ب) على أنهما شيء واحد بالضرورة المنطقية، فما نلتزم به منطقياً هو اعتبار كل صفة من صفات (أ) بالضرورة المنطقية صفة من صفات (ب) والعكس بالعكس. ولكن عندما نقول إن (أ) قد يوجد باستقلال عن (ب) فإننا نفترض أنه قد توجد لـ (أ) صفة (في هذه الحالة صفة الاستقلالية عن (ب)) ليست لـ (ب). فمن الواضح أنه لا يمكن، حتى نظرياً، أن تكون لـ (ب) صفة الاستقلالية عن (ب). ولذلك بمجرّد أن نفترض أن (أ) قد يوجد باستقلال عن (ب)، نلتزم منطقياً بأن نقول أنه قد تكون لـ (أ) صفة ليست لـ (ب). وهكذا علينا أن نستنتج في ضوء ذلك أنه لا توجد وحدة منطقية بين (أ) و (ب).

المبدأ الذي يعتمد عليه (هدسون)، كما رأينا، هو غير المبدأ الأخير الذي برهنّا على صحته منطقياً. فمبدأ (هدسون) يستلزم منا أن نعتبر وجود (أ) مستقلاً منطقياً عن (ب) في حال لا تكون هناك وحدة منطقية بين (أ) و (ب). هذا المبدأ مرفوض في نظري. فعدم وجود وحدة منطقية بين (أ) و (ب) لا يعني أكثر من إمكان حيازة (أ) على صفة أو أكثر ليست لـ (ب). ولكن أن نقول إنه قد تكون لـ (أ) صفة أو أكثر ليست لـ (ب)

لا يعني أنه ما من صفة من صفات (ب) هي صفة ضرورية منطقياً لوجود (أ) أو أنه ما من صفة من نوع صفات (ب) ضرورية منطقياً لوجود (أ). ولذلك فقد يصدق قولنا إن (أ) و (ب) ليسا شيئاً واحداً بالمعنى المنطقي الصارم للوحدة، ومع ذلك قد يكون (ب) أو شيء من نوع (ب) ضرورياً منطقياً لوجود (أ). فإذا كان انعدام الوحدة المنطقية بين (أ) و (ب) لا ينفي بالضرورة إمكان حيازة (ب) على صفة ضرورية منطقياً لـ (أ) أو إمكان حيازة (ب) على صفة من النوع الضروري منطقياً لـ (أ)، وإذا كانت الحيازة على هذه الصفة أو صفة من نوعها تستلزم وجود (ب) أو وجود شيء من نوع (ب)، فلا مهرب لنا في هذه الحالة من أن نستنتج أنه، حتى في حال عدم وجود وحدة منطقية بين (أ) و (ب)، قد يكون وجود (ب) أو وجود شيء من نوع (ب) ضرورياً منطقياً لوجود (أ). وهكذا يتضح أن انتفاء الوحدة المنطقية بين (أ) و (ب) لا يعني أن وجود (أ) مستقل منطقياً عن وجود (ب) أو عن وجود شيء من نوع (ب).

إن هناك حالات كثيرة تثبت صحة تحليلنا. لا توجد، مثلاً، وحدة منطقية بين المجتمع ومجموع أعضائه. إن المجتمع، من جهة، ليس بالضرورة المنطقية هذه المجموعة أو تلك من الأفراد. وإنه، من جهة ثانية، ليس مجرد مجموعة من الأفراد. ولكن من الواضح أن المجتمع لا يمكن أن يوجد، حتى نظرياً، باستقلال عن أية مجموعة من الأفراد. لنتناول أمثلة أخرى زيادة في التوضيح. لا توجد وحدة منطقية بين المثلث وزواياه أو بين المربع وأضلاعه، ولكن مع ذلك يستحيل منطقياً أن يوجد مثلث بدون زوايا وأن يوجد مربع بدون أضلاع. كذلك لا توجد وحدة منطقية بين القصيدة والصيغ اللغوية التي تتجسد فيها هذه القصيدة، ولكن من المستحيل منطقياً أن توجد قصيدة خارج اللغة.

من الواضح من تحليلنا أنه لا حاجة للشخص لأن تكون له، بالضرورة المنطقية، هويته الجسمانية (أي لأن تكون وحدته مع جسمه وحدة منطقية) حتى نعتبر وجوده غير مستقل منطقياً عن وجود جسم له. قد نسلم هنا أنه ليس من الضروري منطقياً أن يكون للشخص الجسم الذي له، مثلما أنه ليس من الضروري منطقياً أن تكون لقصيدة (الأرض اليباب)، مثلاً، نفس الصيغ اللغوية التي لها، ومع ذلك قد يستحيل أن يوجد الشخص بدون جسم ما مثلما يستحيل أن توجد (الأرض اليباب) خارج اللغة. فإذا سلمنا مع (هدسون) أن الشخص ليس جسمه بالضرورة المنطقية، فلا يجوز أن نستنتج، كما استنتج (هدسون)، أنَّ الشخص، بالضرورة، ليس جسماً. ما يمكننا أن نستنتجه من

مقدمة (هدسون) هو أنه اتفق أن للشخص الجسم الذي له. ولكن أن نقول إنه اتفق أن لشخص ما (ش) الجسم الذي له لا يعني أنه اتفق أن لـ (ش) جسماً. لو سمحنا باستنتاج القضية الأخيرة من القضية السابقة، لكان علينا أيضاً أن نسمح باستنتاج القضية، «اتفق أن لعيني فلان لوناً» من القضية «اتفق أن لون عيني فلان أخضر»، أو القضية «اتفق أن المجتمع (م) يتكون من أفراده» من القضية «اتفق أن (م) يتكون من الأفراد الذين يتكون منهم». هذه الاستنتاجات لا شك خارقة، لأن المقدمة في كل حالة صادقة بالضرورة المنطقية، بينما النتيجة كاذبة بالضرورة المنطقية. توضح هذه الأمثلة بما لا يقبل الشك أنه حتى لو سلمنا بأن الشخص ليس جسمه، فالنتيجة الوحيدة التي يكون من حقنا الوصول إليها، في هذه الحالة، هي أنه قد لا يكون للشخص الجسم الذي له، وليس أنه قد يوجد بدون جسم. وإذا سلمنا بأن العلاقة بين حالات الشخص الذاتية أو الذهنية وحالاته الجسدية هي، في أفضل حال، علاقة واقعية أو سببية، فما يجوز لنا استنتاجه، في ضوء هذه المسلمة والمسلمة السابقة المتعلقة بعدم وجود وحدة منطقية بين الشخص وجسمه، هو أن حالات هذا الشخص الذاتية أو الذهنية قد توجد باستقلال عن حالات جسمه، كما هو في واقعه، وبالتالي باستقلال عن جسمه، كما هو في واقعه، وليس أن الحالات السابقة قد توجد باستقلال عن أية حالات جسمانية أو في وضع غير متجسد.

يوصلنا تحليلنا حتى الآن إلى النتيجة: إن الكلام على الحالات الذاتية أو الذهنية اما يجذر منطقياً في الكلام على وجود شخصي متجسد يتميز بالقدرة على الفعل أو يفقد معناه. ولذلك فإن كلامنا على الحالات الذاتية أو الذهنية لله هو إما كلام غير متماسك منطقياً أو كلام غير قابل للفهم، لأنه إذا جذرناه منطقياً في الكلام على وجود شخصي متجسد ذي قدرة على الفعل، نفترض مسبقاً أن الله وجود شخصي متجسد، وهذا غير متماسك منطقياً. وإذا بترناه عن كل ما يصله، منطقياً ودلالياً، بالكلام السابق، نفرغه من معناه، ونجعله، بالتالي، غير قابل للفهم.

- ٧ -

من الواضح هنا أننا أمام إحراج منطقي حاد. هل بالإمكان تجنب هذا الإحراج؟ يعتقد بعض الفلاسفة أن هذا ممكن عن طريق اعطاء تحليل متماسك لمفهوم الفاعلية غير المتجسدة (Disembodied Agency). سأركز هنا على محاولة الفيلسوف المعاصر ترنس بنلوم (Terence Penelhum) القيام بهكذا تحليل[*]، لأنها، في رأيي، محاولة نموذجية.

سأتناول، أولاً، هـذه المحاولـة بالشرح والتحليل ومن ثم سأعمـل على تبيان الأسباب لفشلها.

يجدر بنا أن ننوه في البداية بأن استراتيجية (بنلوم)، بعكس المحاولات السابقة التي من نوع محاولته، لا تعتمد على تحليل الحالات الذاتية أو الذهنية بصورة مغايرة لتحليلنا السـابق لها. فهو في الـواقـع لا يعترض على اعتبـارنـا هـذه الحـالات صفـات ميليـة (Dispositional)، بمعنى أنها ميول للفعل أو للقيام بأفعال من نوع أو آخر. ولكن مـا يعترض عليه (بنلوم) هو إصرارنا عـلى أن مفهوم الفعـل هو، عـلى الأقل جزئياً، مفهـوم مادي أو فيزيائي. الفصل منطقياً بين الفعل والجسم، في نظره، لا يبطل مفهـوم الفعل. وهذا يعني، على وجه التحديد، أن الحالات الذهنية أو الذاتية قد تتجسد في أفعال دون أن تكـون هـذه الأفعـال مرتبطة بأي وجـود جسدي وحتى دون أن يكـون لهـا أيـة دلالـة فيزيائية أو مادية»[9].

يوجد، في نظر بنلوم، شرطان ضروريان لضمان التماسك المنطقي لمفهوم الفـاعلية الإلهية. الشرط الأول هو أن الكائن الذي يفترض تطبيق هذا المفهوم عليه ذو حياة ذهنية (Mental Life). وهـذا، بدوره، يستلزم أن تكـون لهذا الكـائن صفات زمـانية. الشرط الثاني هو أن يكون الكائن الذي يفترض تطبيق المفهوم المذكور عليه فريداً بصورة مطلقة، بمعنى أن يكون، بالضرورة، الكائن الوحيد غير المتجسد[10].

لا يمكن، بـالنسبـة (لبنلوم)، جعـل مفهـوم الفعـل الإلهي قـابـلاً للفهم إلا إذا افترضنا، على الأقل، أن الوجود الإلهي موضوع لمحمولات ذهنية. يـوجد، في اعتقـاده، فرق جوهري «بين وصفنـا حادثـة طبيعية على أنها جزء من التـاريخ الـطبيعي واعتبارهـا بالإضافة إلى ذلك من أفعال الله». فاعتبارها من أفعال الله يستلزم منا أن نـنظر إلى هذه الحادثة على أنها «نتاج رغبات ومقاصد إلهية معينة، ولكن هذا بـدوره يتضمن أن الله هو فرد له مقاصد ورغبات. . .»[11]، وبالتالي إن «الله يجب أن يحوز على حياة ذهنية، لأنه لا يحوز على حياة فيزيائية»[12].

ولكن ما معنى أن نقول إن لله حياة ذهنية أو عقلاً؟ إن المحمولات الـذهنية هي، في نـظر (بنلوم)، محمولات ميليـة، بمعنى أن مفهـوم أي من هـذه المحمـولات «لا تكمن وظيفته الأساسية في الإشارة إلى أفعال أو أحداث ذهنية خاصـة، بل في الإشـارة إلى كون الشخص ينتظر منه أن يتصرف بصـورة معينة تجـاه الآخرين»[13]. هـذا لا يجرد الحـالات

الذاتية أو الذهنية، بما هي حالات خاصة (Private)، من أي إمكان للوجود، لأنه لا يقوم على نظرة لها تستوجب حلها منطقياً وبصورة تامة إلى تجسداتها الخارجية. إن تحليل (بنلوم) يؤكد، في الواقع، حقيقة الحالات الذاتية أو الذهنية، بما هي حالات خاصة، ولكن المسألة التي يصر عليها (بنلوم) هي أن هذه الحالات، مهما بالغنا في إظهار طابعها الخاص، لا تتخطى كونها ميولاً للقيام بأفعال من نوع أو آخر، «وتشكل، بالتالي، جزءاً من نمط كلي للحياة هو في مجمله عام، لا خاص»[١١]. ولكن كيف يمكننا، في ضوء تحليل (بنلوم) هذا، أن نعزو إلى الله حياة ذهنية من أي نوع؟ فمن الواضح أن حملنا محمولات ذهنية على الله لا يمكن أن يرافقه أي توقع من قبلنا لاختيار تجسدات عامة (Public) لهذا المحمول ضمن إطار الأفعال الإلهية. فالأفعال الإلهية، كائنة ما كانت، ليست أفعالاً فيزيائية. إذا نظر واحدنا، مثلاً، إلى شيء حدث له على أنه تعبير عن حب الله له، أي إذا نظر إلى هذا الحادث على أنه فعل إلهي دافعه الحب[١٢] فلا يوجد هنا أي إمكان لربط الحادث المذكور بأفعال فيزيائية من النوع الذي قد يشكل تجسدات للشعور بالحب، لأنه لا يمكن، بل لا معنى، لأن نحمل على الله محمولات فيزيائية[١٣]. ولكن هذا لا يعني، بالنسبة (لبنلوم)، أنه لا يمكن حمل محمولات ذهنية على الله إلا إذا رفضنا، من جهة، حمل محمولات زمانية على الوجود الإلهي، وأصررنا، من جهة ثانية، على قصر الأفعال التي يمكن أن تشكل تجسدات للحالات الذاتية أو الذهنية على الأفعال الفيزيائية. بمعنى آخر، إن التماسك المنطقي لنظرتنا لله، بما هو كائن لا مادي، على أنه فاعل أو قادر على أن يفعل في العالم متوقف في التحليل الأخير على ما إذا كان بإمكاننا أن ننظر إلى الوجود الإلهي على أنه وجود زماني وعلى أنه ليس من الضروري منطقياً أو تصورياً أن نجد الحالات الذاتية أو الذهنية تجسيداً لها في أفعال فيزيائية أو حالات جسدية من أي نوع كانت.

لا يجد (بنلوم) أية مواضع نظرية أو تصورية تحول بيننا وبين اعطاء الوجود الإلهي بعداً زمانياً. فمن جهة، لا يوجد أي شيء ضمن بنية الاعتقاد المسيحي أو الإسلامي يستوجب منطقياً تجريد الوجود الإلهي من أية صفات زمانية، ومن جهة ثانية، فإن إسناد محمولات زمانية إلى الله لا يشكل أي انتقاص من عظمته، ولا يجعله، بالتالي، أقل جدارة بتقديسنا له[١٤]. ولذلك فإن الكلام على أزلية الوجود الإلهي، من زاوية نظر (بنلوم)، ليس، بالضرورة، أكثر من كلام على وجود لا محدود في الزمان. إذا لم نجد أي ضير منطقي في تأويل الوجود الإلهي على أنه وجود زماني، نخطو خطوة كبيرة نحو إعطاء

معنى متماسك لمفهوم الألوهية. فإن هـذا المفهوم، كما رأينا، يستلزم منا أن ننظر إلى الله بوصفه كائناً فاعلاً وأن نعزو إليه، من حيث هو كائن فاعل، صفـات ذهنية. ولكن حتى يكون لكلامنا على صفات الله الذهنية معنى مفهوم، يجب أن يكون بإمكـاننا أن نتكلم على الله كذات تمتلك ميولاً معينة. وتمتلك القدرة، ليس فقط على إظهار ميولها في العالم الطبيعي من خلال حوادث معينة، بـل على تجسيـدها أيضـاً في أفكار ومشـاعر وعـواطف محددة خاصة بالحياة الذهنية لهذه الذات.

ـ ٨ ـ

من الـواضح، إذن، أن مفهـوم الفاعليـة الإلهية، في نـظر (بنلوم)، يستلزم منا أن نعزو إلى الله حالات ذهنية باطنية تشكل «تجليات لصفات ذهنية لله مثل صفات الذكـاء والحب والإرادة»[illegible]. وهذا يستلزم، بدوره، أن تكـون اللغة التي نستعملهـا للكلام عـلى الله هي لغة الأفكار والقرارات وحتى المشاعر. وهكذا فإن كلامنا على الله، بما هو ذات فاعلة، ليس قابلاً للفهم ما لم نفترض مسبقاً امتلاك الله لصفات زمانية. فلا يمكن لكائن غير زماني، في نظر (بنلوم)، أن يمتلك ميولاً ذاتيـة وأن يكون قـادراً على التعبير عن هذه الميول بواسطة أفكار أو مشاعر معينة أو بواسطة حالات باطنية محددة. وهكذا نجـد أنه ما دمنا غير ملزمين لأسباب نظرية أو ما شابهها على تجريد الوجـود الإلهي من أية صفـات زمانية، فليس في حوزتنا بعد أي مسوغ فلسفي لاعتبار إسنادنا صفات ذهنيـة إلى الله أمراً غير متماسك منطقياً أو تصورياً.

لنفترض أن (بنلوم) أزال حقاً الموانع النظرية التي تحول، أو هُيء لبعض الفلاسفـة أنها تحول، دون إسناد صفات زمانيـة إلى الوجـود الإلهي. هل يكفي هـذا وحده لضـمان التماسك المنطقي لقولنا إن الله، بما هو كائن غير متجسد، يمتلك حياة ذهنية والقدرة على تحقيق مقاصده ورغباته في العالم الطبيعي عن طريق قيامه بأفعال محددة؟ يوجد في الـواقع سؤالان يواجهاننا هنا، لا سؤال واحد. الـسؤال الأول هو: ما معنى أن نقول إن كائناً غير متجسـد، بالضرورة، له حياة ذهنيـة أي له مقـاصده وأفكـاره وميولـه الخ . . . ؟ والسـؤال الثاني هو: ما معنى أن نقول إن كائناً غير متجسـد، بالضـرورة، يفعل أو يمتلك القدرة على أن يفعل في العالم الطبيعي، أي له القدرة، ليس فقط على التعبير عن مقاصـده ورغباتـه وميوله بواسطة حالات ذهنية محددة، بل وأيضاً بواسطة حوادث معينة في العالم الطبيعي؟

لنركز، أولاً، عـلى الـسؤال الأول. يعتقـد (بنلوم) أنـه بـإمكـانـنـا أن نعـطي معنى

متماسكاً لوصفنا كائناً غير متجسد، كالله، بصفات ذهنية، بشرط ألا يكون هناك إشكال بخصوص تحديد هوية هذا الكائن. ولكن الإشكال في تحديد هوية الكائن المعني لا ينشأ، في نظر (بنلوم)، إلا في الحالات التي يكون لدينا فيها أكثر من كائن واحد غير متجسد. بمعنى آخر، لا يمكن أن تواجهنا مشكلة بخصوص تحديد هوية كائن غير متجسد ما دام هذا الكائن هو الكائن الوحيد غير المتجسد. ولذلك إذا افترضنا أن الله هو الكائن الوحيد غير المتجسد، لا يعود ثمة من إمكان لنشوء مشكلة بخصوص تحديد هويته، وتزال بالتالي العقبات المنطقية التي تحول دون حمل محمولات ذهنية على الوجود الإلهي[١٩].

ما علاقة مشكلة تحديد هوية الموضوع (Subject) بمشروعية أو إمكان حمل محمولات ذهنية عليه؟ الكلام على محمولات ذهنية من أي نوع يفترض مسبقاً، بالضرورة المنطقية، كون هذه المحمولات محمولات موضوع (Subject) محدد. فلا معنى للكلام على حالات ذهنية أو ذاتية من أي نوع لا ترتبط بأي موضوع. فالأفكار والمشاعر والميول والرغبات والمقاصد، كائناً ما كان مضمونها الذهني، هي، بحكم ماهيتها، محمولات، ومن حيث هي محمولات، هي، بحكم الضرورة المنطقية، مشدودة إلى موضوع. بالإضافة إلى ذلك، فإن الحالات الذهنية أو الذاتية تستمد هويتها بالضرورة من هوية موضوعها. وهذا يعني على وجه التحديد أن الحالات الذهنية أو الذاتية لأي شخص، بما هي هذه الحالات بالذات، لا يمكن أن تكون إلا حالات هذا الشخص بالذات. فلا معنى هنا لأن نقول إنها مشتركة أو قد تكون مشتركة بين الشخص الذي يشكل موضوعها وشخص آخر، أو أن نقول إنه كان ممكناً أن تكون حالات شخص غير الذي يشكل موضوعها الفعلي. وهكذا يتضح أن هوية الحالات الذهنية مرتبطة تصورياً بهوية موضوعها. ولذلك فلا معنى للكلام على وجود حالات من هذا النوع، ما لم يكن بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نحدد هوية الفرد الذي يفترض في هذه الحالات أن تكون حالاته هو بالذات. فأن نشير إلى شيء أو نحدده، بوصفه حالة ذهنية، هو، بالضرورة، أن نشير إليه أو نحدده بوصفه حالة من حالات هذا الموضوع بعينه، دون غيره. من هنا نرى أن قدرتنا على تحديد هوية حالة ما، بما هي حالة ذهنية، تفترض مسبقاً، وبالضرورة المنطقية، قدرتنا على تحديد هوية موضوعها، أي هوية الشخص، مالكها. ولكن يبدو أن هوية الشخص مرتبطة تصورياً بهوية جسمه. وإذا صح هذا الأمر الأخير فلا يعود جائزاً لنا أن نتكلم على إمكان وجود الشخص باستقلال عن جسمه، وبالتالي لا يعود جائزاً لنا أن نتكلم على إمكان وجود حالات ذهنية غير متجسدة.

يمكننا الآن تلخيص هذه الحجة الأخيرة على النحو التالي: بما أن الحالات الذهنية تكتسب هويتها فقط من موضوعها، وبما أن الموضوع يكتسب هويته فقط من وجوده الجسماني، فلا معنى إذن للكلام على حالات ذهنية بدون جسم. من المصادرات الأساسية المفترضة في الاستدلال السابق أنه لا معنى لأن نقول إن حالة ذهنية ما هي حالة شخص معين، لا حالة أي شخص غيره، إلا إذا أمكن نظرياً، على الأقل، تحديد هوية الشخص الذي يفترض فيه أن يكون مالك الحالة المعنية. توجد مصادرة أخرى يقوم عليها استدلالنا السابق ألا وهي أنه من الضروري منطقياً أن يكون للشخص جسم حتى تكون هويته قابلة نظرياً للتحديد.

لا ينفي (بنلوم) ضرورة تحديد هوية الحالات الذهنية بواسطة الفرد الذي تخصه هذه الحالات. وكذلك فهو لا ينفي الرباط الضروري بين هوية الفرد وهويته الجسدية. «إن حالات الوعي» يقول (بنلوم)، «كالإحساسات والأفكار، تحدد هويتها (أي تفرد كهذا الإحساس أو هذا الفكر) فقط عن طريق الكلام عليها كحالات تخص وعي شخص محدد، وقدرتنا على تحديد هوية الأشخاص تبدو مرتبطة بقدرتنا على مشاهدتهم وسماعهم والالتقاء بهم»[illegible]. ولكن (بنلوم) لا يرى في ذلك تهديداً منطقياً لوصفنا الله بأنه كائن يعي ويفكر ويشعر. «فعلى الرغم من أن الله كائن غير متجسد ولا يمكن، بالتالي، تحديد هويته على النحو الذي نستعمله لتحديد هوية الأفراد الإنسانيين، فلا توجد مشكلة هنا بالنسبة للنظر إلى الله على أنه كائن شخصي، وبالتالي بالنسبة لفهمنا ما معنى أن نتكلم على الله أو إليه»[illegible]. فإن مشكلة كالتي نشير إليها لا يمكن أن تنشأ إلا إذا كانت مشكلة تحديد هوية الله مشكلة حقيقية. ولكن المشكلة الأخيرة ليست مشكلة حقيقية على الإطلاق، على الأقل من زاوية نظر المسلم أو المسيحي، لأن من مستلزمات نظر المؤمن إلى الوجود الإلهي على أنه وجود فريد بصورة مطلقة ان «العمليات المعروفة لتحديد الهوية» الشخصية غير ذات أهمية بالنسبة لتحديد هوية الله، ليس لأن هناك طرقاً نجدها أنسب منها لتحديد هويته، بل لأن فرادته المطلقة تجعل من المستحيل ارتكاب خطأ بخصوص هويته وتغنينا، بالتالي، عن أية محاولة لتحديد هذه الهوية»[illegible].

ـ ٩ ـ

حتى نفهم وجهة نظر (بنلوم) بصورة أفضل دعونا نحلل أكثر مفهوم تحديد الهوية. أن نتكلم على تحديد هوية موضوع ما، بالنسبة (لبنلوم)، هو إما أن نقصد إلى الإشارة إلى عملية انتقائه في مناسبة معينة من بين عدة أشياء أو إلى عملية التعرف عليه في مناسبة

لاحقة[23]. تحديد الهوية بالمعنى الأخير هو الشيء المطلوب في الحالات التي تثار فيها تساؤلات حول الهوية الشخصية لفرد ما. أن نحدد الهوية بهذا المعنى هو في الواقع أن نعيد تحديد الهوية. إذا افترضنا الآن وجود عدة أفراد، فما تستلزمه عملية تحديد هوية أي منهم سواء بالمعنى الأول أم بالمعنى الثاني لتحديد الهوية، هو أن يكون الفرد المعني كائناً متجسداً[24]. فلو كان الأفراد المعنيون بدون أجسام، «فلا يمكن عندئذ إيجاد أية وسيلة تسمح لنا بأن نستعمل بصورة مفهومة فكرة كون شخص ما من الأشخاص غير المتجسدين متميزاً عن شخص آخر منهم»[25]. وفي هذه الحالة لا يعود هناك إمكان لتحديد الهوية، بمعنى إفراد الشخص أو انتقائه من بين أشخاص آخرين، ولا بالمعنى الثاني، أي بمعنى إعادة تحديد هوية الشخص المذكور.

تختلف الصورة كلياً، في نظر (بنلوم)، عندما ندخل مملكة الوجود الإلهي، فمن جهة «الله لا يُفرد أو يُنتقى من بين موضوعات (objects) أخرى، لأنه ليس واحداً منها. . .» ومن جهة ثانية، «فهو لا يُفرد أو يُنتقى من بين كائنات أخرى مثيلة له، لأنه لا كائنات من هذا النوع»[26]. المسألة التي يثيرها (بنلوم) هنا لا تقتصر على اعتبار الله الكائن الأوحد من نوعه، بل وعلى اعتبار الله أيضاً الكائن الوحيد غير المتجسد والحائز في آن واحد على صفات ذهنية[27]. من هنا يتضح، في نظر (بنلوم)، أن استخدام مفهوم الله كائن غير متجسد وذي حياة ذهنية «متعلق بالضرورة باشتراطنا أن يكون الله الكائن اللامادي الوحيد حتى نضمن ألا تكون هناك ضرورة لتحديد معنى إشارتنا لكائن لا مادي بدل كائن آخر من نوعه»[28]. ولذلك لا يمكن أن تطرح مشكلة تحديد الهوية ذاتها على المؤمن، ما دام ينفي إمكانية تعدد الكائنات غير المتجسدة.

إن الحل الذي يقدمه (بنلوم) لمشكلة تحديد الهوية هو، في نظري، حل فاشل، حتى نرى بوضوح لماذا نرفض هذا الحل. لنعد مرة أخرى الى النقطة الأساسية في هذا الحل. هذه النقطة تتلخص، كما رأينا، في ربط إمكان الكلام على الله، ككائن ذي حياة ذهنية، على نحو متماسك منطقياً، بتوافر شرط أساسي ألا وهو ألا يكون في الوجود كائن لا مادي غير الله. من الواضح، إذن، أن نقطة الإنطلاق الأساسية في حل (بنلوم) هي أنه إذا كان الله موجوداً، إذن إذا وجد أي كائن لا مادي فإنه يلزم منطقياً أن يكون هذا الكائن اللامادي والله كائناً واحداً. بإمكاننا الآن أن نرمز القضية الأخيرة على النحو التالي:

إذا اعتبرنا «أم» رمزاً لدالة القضية «م هو الله» ول «جـ» رمزاً لدالة القضية «جـ

كائن لا مادي» و «م = جـ» رمزاً لـ «م و جـ كائن واحد». بإمكاننا الآن أن نعطي لمسلمة (بنلوم) الأساسية هذه الصيغة المنطقية:

١ ـ (م) [(أم ← (جـ) (ل جـ ← م = جـ)]

هذه الصيغة المنطقية تقرأ كالتالي: بالنسبة لأي كائن (م) إذا كان هذا الكائن هو الله، إذن بالنسبة لأي كائن (جـ) إذا كان (جـ) لا مادياً، إذن يلزم أن يكون (م) و (ج) كائناً واحداً. بإمكاننا أن نبين الآن بسهولة أن القضية (١) تتضمن منطقياً أنه لا يمكن لله ولكائن لا مادي آخر أن يوجدا معاً. لنفترض، أولاً، أن الله موجود ولنرمز القضية الأخيرة على النحو التالي:

٢ ـ (E م) أم

حيث «(E م)» يعني أنه يوجد شيء م، والقضية (٢) ككل تقرأ: يوجد شيء م و م هو الله. لنفترض أيضاً أنه يوجد كائن غير مادي ولنستعمل «ك» ليرمز إلى المفهوم الذي يندرج تحته هذا الكائن. إذا رمزنا هذا الافتراض الأخير، نحصل على الصيغة التالية:

٣ ـ (E م) (ك م ∧ ل م)

و (٣) تقرأ: يوجد شيء م، و م كائن ينطبق عليه المفهوم ك و م كائن لا مادي. نريد أن نفترض الآن أن الله والكائن اللامادي المشار إليه في القضية (٣) ليسا كائناً واحداً. إذا اعتبرنا (هـ) اسماً لله و (ت) اسماً للكائن اللامادي المشار إليه في القضية (٣)، بإمكاننا الآن أن نعبر عن هذا الافتراض في الصيغة التالية:

٤ ـ هـ ≠ ت

القضية الأخيرة تقول: الله والكائن اللامادي الآخر الذي افترضنا وجوده ليس كائناً واحداً. بإمكاننا الآن أن نستنتج من (٢) و (٣) على التوالي بواسطة قاعدة التخصيص الوجودي إن:

٥ ـ ا هـ

٦ ـ ك ت ∧ ل ت

ومن (١) بإمكاننا أن نستنتج:

٧ ـ ١ هـ ← (جـ) (ل جـ ← هـ = جـ) بواسطة قاعدة التخصيص الكلي.

ومن (٥) و (٧) نحصل على:

٨ ـ (جـ) (لـ ج ← هـ = جـ) بواسطة قاعدة الوضع.

إذا طبقنا الآن قاعدة التخصيص الكلي على (٨) نحصل على:

٩ ـ ل ت ← هـ = ت

(٦) و (٩) معاً يقودان إلى:

١٠ ـ هـ = ت بواسطة قاعدة الوضع.

من الواضح أن عملية استدلالنا قادتنا إلى تناقض منطقي، أي إلى القضية (٤) التي تقول إن هـ ≠ ت والقضية (١٠) التي تقول نقيض ذلك. وهذا يعني أن فئة القضايا المكونة من (١) ـ (٤) هي فئة متناقضة منطقياً. وبما أن (بنلوم) ملزم بالقضية (١)، إذن هذا يفرض عليه أن يعتبر الفئة المكونة من (٢) ـ (٤) متناقضة منطقياً. ولكن بما أن (بنلوم) لا يعتبر القضية (٢) ضرورية منطقياً، إذن قد تكون هذه القضية كاذبة، من زاوية نظره. إذن، على افتراض أن (٢) صادقة وأن الفئة المكونة من (٢) ـ (٤) متناقضة منطقياً، يلزم أن تكون إما (٣) كاذبة أو (٤) كاذبة. أي يلزم إما أن يكون الكائن اللامادي الذي نفترض وجوده غير موجود أو أن يكون هو والله كائناً واحداً. كل ما يمكن أن نستخلصه، إذن، من العملية الاستدلالية السابقة هو أنه إذا افترضنا وجود الله فلا يمكننا أن نفترض وجود كائن لا مادي غيره. ولكن هذا وحده لا يحل مشكلة تحديد الهوية، لأن وجود الله، ومن زاوية نظر (بنلوم) بالذات، ليس حقيقة ضرورية منطقياً. وهكذا يتضح أن العملية الاستدلالية السابقة، وإن كانت تلزمنا بالنتيجة أنه لا يمكننا أن نتصور أن الله وكائناً لا مادياً آخر موجودان معاً، لا يمكن أن تلزمنا بالنتيجة أنه لا يمكننا تصور وجود كائن لا مادي غير الله. فإذا لم يكن وجود الله ضرورياً بالمعنى المنطقي، إذن لا شيء يمنع على الصعيد النظري أو المنطقي أن يوجد كائن لا مادي لا ينطبق عليه مفهوم الله. من هنا نرى أن العملية الاستدلالية السابقة لا تقود إلى حل مشكلة الهوية، لأننا إذا افترضنا وجود كائن لا مادي، فإن السؤال يظل مفتوحاً بخصوص ما إذا كان هذا الكائن اللامادي هو الله أم كائناً غير الله. ولكن هذا يعني أن المؤمن عندما يخاطب الله ويصلي له ويتكلم عليه لا يمكنه أن يضمن مسبقاً أن موضوع

مخاطبته وصلواته وكلامه هو الله بعينه وليس كائناً لا مادياً آخر. فيما أنه لا توجد معايير للتمييز بين الإشارة إلى الله والإشارة إلى كائن لا مادي غيره، إذن ليس واحدنا في وضع يسمح له بالتمييز بين الكلام إلى أو على الله عن الكلام إلى أو على كائن لا مادي غير الله. وهكذا نجد أنفسنا مواجهين من جديد بمشكلة الهوية.

لا يمكن تجنب هذه المشكلة بصورة نهائية إلا إذا انطلقنا من مسلمة أقوى بكثير من المسلّمة (١) التي اعتمد عليها الاستدلال السابق. من المحتمل أن ما يعتمل في ذهن (بنلوم) ليس فقط الاعتقاد بعدم إمكان تصور كون الله وكائن لا مادي آخر موجودين معاً، بل وأيضاً الاعتقاد بعدم إمكان تصور وجود كائن لا مادي غير الله. بمعنى آخر، قد يكون الحل الذي يقدمه (بنلوم) لمشكلة الهوية مبنياً على الاعتقاد بأن الله هو الكائن اللامادي الوحيد الذي يمكن أن يوجد، وليس فقط على الاعتقاد بأن الله لا يمكن أن يوجد إلا وحده في مملكة الكائنات اللامادية. وهذا يعني أن ما يحتاجه (بنلوم)، كافتراض مسبق لحل مشكلة الهوية، هو القضية أنه إذا وجد كائن لا مادي (أو غير متجسد) فإن هذا الكائن هو الله. إذا استعملنا نفس الرموز السابقة، يمكننا أن نضع القضية الأخيرة في هذه الصيغة المنطقية:

١١ ـ (م) [ل م ← (م = الله)].

لا يمكن قبول القضية (١١) كحل لمشكلة الهوية إلا إذا اعتبرناها صادقة بالضرورة المنطقية. ولكن لا يمكن قبولها كقضية ضرورية منطقياً ما لم نفترض أن (ت) (حيث «ت»، كما في الاستدلال السابق، هو ثابت منطقي يمثل كائناً لا مادياً غير الله) لا يمكن، حتى منطقياً، أن يشكل قيمة للمتغير م في القضية (١١)، لأنه يتعين علينا في هذه الحالة أن نعتبر مفهوم وجود كائن لا مادي غير الله مفهوماً متناقضاً منطقياً. بصورة أكثر تعميماً، إذا سلمنا بأن (١١) ضرورية منطقياً، يجب أن نبين أنه بالنسبة لأي كائن لا مادي، إما وجود هذا الكائن اللامادي مستحيل منطقياً أو هو والله كائن واحد. وهذا يستلزم ألا يكون وجود أي كائن لا مادي ممكناً، حتى منطقياً، إلا إذا اندرج تحت مفهوم الله. ولكن هذا يبدو خارقاً، لأنه إذا قبلنا باعتبار مفهوم كون كائن ما كائناً لا مادياً مفهوماً متماسكاً منطقياً شريطة أن يكون هو الكائن اللامادي الوحيد الموجود فعلياً، فعندها يجوز لنا أن نقبل القضية:

١٢ ـ (م) [ل م ← (م = ث)]،

بقدر ما يجوز لنا أن نقبل القضية (١١). من الواضح هنا أنه حتى يكون كائن ما هو (ت)، حسب افتراضنا السابق، يجب أن يكون هذا الكائن لا مادياً ويندرج تحت مفهوم غير مفهوم الله. وفي هذه الحالة، يجب أن نفترض أن العلاقة بين (١١) و (١٢) هي علاقة تضاد. إذن لا يمكن لهاتين القضيتين أن تصدقا معاً إلا في حال عدم وجود كائنات لا مادية. ولكن إذا افترضنا وجود كائن لا مادي، فليس لدينا أي سبب يرجح توحيده بالله بدل توحيده بـ (ت). فلا يوجد أي شيء في مفهوم الكائن اللامادي ذاته يلزمنا منطقياً أن نقول إن وجود أي كائن لا مادي هو أمر مستحيل تصورياً إلا إذا اندرج تحت مفهوم الله. وإذا صح ما نقوله إذن لا بد من الاستنتاج أنه على افتراض أن مفهوم الكائن اللامادي متماسك منطقياً، لا مانع منطقياً أو نظرياً يحول دون اعتبار كائن لا مادي غير الله كائناً ممكن الوجود. وهذا، بدوره، يحتم علينا أن نستنتج أنه لا يجوز النظر إلى القضية (١١) على أنها صادقة بالضرورة المنطقية. وهكذا نجد أنفسنا مواجهين من جديد بمشكلة الهوية.

ملخص حجتنا السابقة هو أنه إذا افترضنا أن مفهوم كون كائن ما كائناً لا مادياً مفهوم متماسك منطقياً، إذن أن نقول إن كائناً لا مادياً هو كائن موجود بالفعل لا يعني بالضرورة أن الله موجود. ولذلك فإن افتراض وجود كائن لا مادي ما يترك السؤال مفتوحاً بخصوص ما إذا كان هذا الكائن هو الله أو كائناً آخر. وهكذا فإذا طرحنا السؤال: «مَن أو ما هو هذا الكائن اللامادي؟»، فلن يكون سؤالنا منحرفاً لغوياً أو منطقياً، الأمر الذي يوضح بشكل قاطع أنه يوجد في هذه الحالة سبب مشروع لمحاولة التثبت من هوية الكائن المذكور.

لنفترض الآن، على سبيل الجدل، أن (بنلوم) مصيب في اعتقاده أن مشكلة الهوية محلولة، ولكن حتى لو افترضنا ذلك، فإنه لا يبدو لنا مطلقاً أن بنلوم نجح في تأويل مفهوم الفاعلية الإلّهية بصورة متماسكة منطقياً.

- ١٠ -

لنعد مرة أخرى إلى حجج (بنلوم) في محاولته فض مكنون مفهوم الفعل الإلّهي. انطلق (بنلوم)، كما رأينا، من المسلمة القائلة إنه ما دام لا توجد لدينا مشكلة بالنسبة لتحديد هوية الله، فلا مشكلة لدينا، إذن، بالنسبة لإمكان حمل محمولات ذهنية على الوجود الإلّهي. وهذا يعني أنه على افتراض أن مشكلة الهوية محلولة، بإمكاننا أن نعزو

إلى الله حياة ذهنية. ما هو مطلوب الآن هو اعطاء معنى لمفهوم الفعل الإلهي عن طريق إيضاح كيفية الربط بصورة متماسكة منطقياً بين حوادث معينة في العالم، من جهة، وحوادث ذهنية خاصة بالله، من جهة ثانية. لا يتورع (بنلوم) من الاقرار بأن عدم وجود بعد جسماني للوجود الإلهي «يحرمنا من تلك الوقائع التي تمكننا من الفصل بصورة واضحة بين الأشخاص الإنسانيين والتغيرات التي يحدثونها في العالم. في غياب طرق موازية لتحديد الهوية في مملكة الوجود الإلهي، نجد أنه بإمكاننا أن نزود مفهوم الله كذات فاعلة بمضمون محدد فقط عن طريق النظر إلى الذات الإلهية على أنها تقرر إحداث ما يحدث وفق خطة ومقصد معين، وأن تسبيبها لما يحدث لا يستوجب أكثر من صدور أمر إلهي بضرورة حدوثه». يتضح، إذن، أن المعنى الوحيد الذي يجب أن نفهمه من قول أحدنا أن حادثاً معيناً هو نتيجة لفعل إلهي هو أن الله أراده له أن يحدث، أي أنه تنفيذ لقصد إلهي ما أو واقع ضمن خطة إلهية ما وان الله أمر بحدوثه[٢٩].

هل هذا المعنى متماسك منطقياً؟ حتى نجيب عن هذا السؤال، من زاوية نظر (بنلوم)، لنتناول أولاً تمييز (بنلوم) بين نوعين من الأفعال، أي الأفعال الأساسية (Basic Actions) والأفعال غير الأساسية (Non-Basic Actions). أن نقول إن فعلاً ما هو فعل أساسي بالنسبة لشخص ما هو أن نقول إن القيام بهذا الفعل لا يستلزم القيام بأي فعل آخر[٣٠]. من الأمثلة التي يمكن تقديمها على الأفعال الأساسية أفعال ذهنية مثل التخيل أو أفعال فيزيائية مثل تحريك اليد أو جزء آخر من الجسم[٣١]. الفعل غير الأساسي، هو فعل يحتاج القيام به إلى أفعال أخرى. فهو الحاصل الأخير لنسق سببي يبدأ بالأفعال الأساسية[٣٢]. تصليح سيارة، مثلاً، أو نقل جسم من مكان إلى آخر، هما من بعض الأمثلة على الأفعال غير الأساسية. حتى أنقل جسماً من مكان إلى آخر يجب أن أقوم بعدد من الأفعال الأساسية كتحريك يدي في اتجاه معين وحمل أو دفع الجسم المعني في اتجاه معين ووضع هذا الجسم في مكانه الجديد. إذن، نقل هذا الجسم، كفعل، يجيء نتيجة نهائية لقيامي بالأفعال الأساسية التي أشرنا إليها. لو قلنا الآن إن كائناً لا مادياً (أي غير متجسد) جعل شيئاً يحدث، فلا يعقل أن نؤول هذا الكلام على أنه يتضمن إن هذا الكائن حرك أجزاء من جسمه، أي أنه قام بسلسلة من الأفعال الجسدية الأساسية التي بانتهائها تم قيامه بالفعل المعني. فبالنسبة لكائن من هذا النوع، الأفعال الأساسية الوحيدة التي يمكنه القيام بها هي أفعال ذهنية. بمعنى آخر، يمكنه فقط أن يريد حصول شيء أو أن يعطي لرغبته في حصول شيء مضموناً عينياً في ذهنه، وما شاكل ذلك. أن

نقول، مثلاً، إن هذا الكائن رفع الطاولة أمر مختلف عن قولنا ان الطاولة ارتفعت. الفرق بين هذين القولين يكمن، في نظر (بنلوم)، «في فعل ذهني ما يسبق ارتفاع الطاولة. يزودنا هذا الفعل الذهني بقرين (Analogue) جزئي للأفعال الفيزيائية التي لا بد للأشخاص المتجسدين من القيام بها عندما يحاولون رفع الأشياء». ما يعنيه هذا الكلام هو أنه عندما نقول إن شخصاً متجسداً رفع الطاولة عن طريق تحريك جزء أو أجزاء من جسمه، ما يجب أن نقوله، بالمقابل، عندما تستبدل بموضوع كلامنا كائناً غير متجسد، هو أن هذا الكائن رفع الطاولة عن طريق قيامه بفعل أو أفعال ذهنية[٣٣].

توجد مشكلة هامة هنا لا بد من مواجهتها. أن يقوم شخص بما يسميه (بنلوم) افعالاً ذهنية، كأن يقرر أو يختار شيئاً أو كان يقصد إلى شيء هو أن يستهدف انجاز عمل معين. أن أقرر، مثلاً، نقل الطاولة من مكان إلى آخر هو، بالضرورة، أن أقرر عمل كل ما هو ضروري لتحقيق هذا التغير في وضع الطاولة. عملية القرار وعملية انجاز العمل الذي يشكل موضوع القرار عمليتان متميزتان منطقياً. الشيء ذاته ينطبق على العمليات الذهنية الأخرى كالاختيار أو القصد. ان أختار أو أن أقصد هو، بالضرورة، ان أختار أو ان أقصد إلى تحقيق عمل معين. ولا شك أن عملية الاختيار أو القصد متميزة منطقياً عن عملية تنفيذ ما يشكل موضوع الاختيار أو موضوع القصد. وهكذا يتضح أن الكلام على نشاطات ذهنية من النوع الذي يهمنا هنا يفترض مسبقاً وجود قدرة على الفعل مستقلة منطقياً عن النشاطات الذهنية المعنية، الأمر الذي يلزمنا بأن نربط مفهوم النشاط الذهني، تصورياً، بمفهوم النشاط غير الذهني، أي أن نعطي لمفهوم الفعل الفيزيائي أسبقية منطقية على مفهوم الفعل الذهني. ولكن، هذا يبين بصورة واضحة أنه لا يمكن النظر إلى النشاط الذهني لكائن غير متجسد على أنه يشغل في بنية فاعليته، بعامة، الحيز المنطقي ذاته الذي تشغله الأفعال الفيزيائية الأساسية في بنية فاعلية متجسدة.

لا يعترض (بنلوم) على ما جاء في الفقرة السابقة، إلا أنه يصر على أن النتيجة التي أوصلنا إليها تحليلنا تعتمد على استعمال مفهوم القرار أو الاختيار بالمعنى الفني (Technical Sense) وهو المعنى الذي يجد تطبيقاً له ضمن إطار الفاعلية الإنسانية ويستلزم، بالتالي، تجذير النشاط الذهني، منطقياً أو تصورياً، في الوجود الجسماني للأشخاص[٣٤]. ولكن هذا «المفهوم الفني» للقرار أو الاختيار أو النشاط الذهني، بعامة، لا يحيط بكل الجوانب الممكنة لهذا النشاط. يوجد، مثلاً، مظهر للإرادة ينعكس فقط باطنياً. إذا أردت في هذه

الحالة لشيء أن يحدث، فهذا لا يعني اختياري أو قراري أن أعمل ما يلزم لإحداثه، بل يعني حضي له على الحدوث حضاً لا يتخطى إطار عالمي الباطني الخاص. أن أريد، مثلاً، للطاولة أن تنتقل من مكانها بهذا المعنى الباطني، هو أن أقول للطاولة بصمت «انتقلي من مكانك». يعتقد (بنلوم) أن الاختبارات التي أجريت على ما يسمى بالحركة النفسية (Psycholineses) تزودنا بحالات من نوع الاختيار الإرادي الباطني. ففي بعض هذه الاختبارات، مثلاً، توضع حجارة النرد في مكان ما من آلة صنعت خصيصاً لإجراء هذه الاختبارات. الغرض من هذه الآلة هو هز حجارة النرد لفترة زمنية ومن ثم لفظها إلى الخارج. وفيما تهز الآلة حجارة النرد، يُسأل الشخص الذي يُجرى عليه الاختبار أن يختار اختياراً باطنياً النتيجة التي يريدها أن تظهر بعد أن تلفظ الآلة حجارة النرد إلى الخارج وتستقر هذه الحجارة في مكانها. وقد دلت هذه الاختبارات على وجود حالات تكون فيها نسبة التلازم بين ما يختاره الشخص والنتيجة نسبة عالية جداً. والتفسير الوحيد لذلك هو أن الشخص في الحالات المعنية، في اختياره الباطني أن تكون النتيجة، مثلاً، ٦ و ٤، سبّب حصول هذه النتيجة[٣٥]. وإذا صح هذا التفسير، يتضح عندها أن ما يجب قوله في هذه الحالات هو أن الشخص أحدث النتيجة عن طريق قيامه بفعل ذهني باطني، أي أن النتيجة كانت ٦ و ٤، مثلاً، لأن هذا الشخص أرادها أن تكون كذلك، وأعطى لإرادته الصيغة الأمرية الباطنية «كوني كذلك».

المسألة الأساسية التي تستأثر باهتمام (بنلوم) هنا هي أن ما تجلوه لنا اختبارات من النوع الذي أجري على الحركة النفسية، هو وجود تماثل بين الجهد الذهني الذي أبذله في حالات الحركة النفسية لتحقيق نتيجة معينة في العالم الخارجي، والجهد الفيزيائي الذي أبذله لتحقيق نتيجة من النوع نفسه. فمثلما أن نقلي للطاولة، في الحالات العادية، من مكان إلى آخر يعتمد على قيامي بأفعال أساسية مثل تحريك جزء أو أجزاء من جسمي بشكل أو بآخر، كذلك نقلي الطاولة في الحالات غير العادية المرتبطة بالحركة النفسية يعتمد على قيامي بأفعال مثل أمري الباطني للطاولة بالانتقال. هذا التماثل الذي يدعي (بنلوم) وجوده بين النوعين المذكورين من الحالات، حالات الفعل الفيزيائي وحالات فعل الحركة النفسية (Action Psycholinetic)، يستوجب منا أن ننظر إلى العلاقة بين النشاط الذهني في الحالات الأخيرة وما ينتج عنه في العالم الخارجي على أنها علاقة سببية أو شبه ـ سببية، مثلما هي العلاقة في الحالات السابقة بين الجهد الفيزيقي المبذول ونتيجة هذا الجهد علاقة سببية أو شبه سببية. ولكن كيف يمكننا أن ننظر إلى العلاقة بين النشاط

أو الجهد الذهني وما ينتج عنه أو يُفترض أن ينتج عنه في العالم الخارجي على النحو المشار إليه، إلا إذا كان بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نحدد هوية الحوادث الذهنية التي يُفترض أن تكون بداية النسق السببي المنتهي بحادث أو حوادث معينة في العالم الخارجي؟ المسألة الأساسية التي نثيرها هنا هي أنه لا يمكننا أن نعطي أي معنى متماسك لقولنا إن حادثاً ما (س) هو سبب حادث آخر (ن) إلا إذا كانت هوية كل من (س) و (ن) قابلة للتحديد بصورة مستقلة. لنفترض أن الطاولة تحركت فجأة في مكتبي وأن شخصاً اقترح أن قوة روحية خفية حركتها. إن قيمة هذا الاقتراح المعرفية لا تتخطى قيمة اقتراح آخر مؤداه أن عاملاً مجهولاً حرك الطاولة. فالتعبير «قوة روحية» في الاقتراح الأصلي ليس له أي قيمة إشارية (Referential value). فلو استبدلنا به متغيراً مثل (س)، مثلاً، لما تغيرت دلالة الاقتراح الأصلي في شيء. بمعنى آخر، لا فرق، من الوجهة الإشارية ولا من الوجهة الدلالية، بين قولنا إن قوة روحية حركت الطاولة وقولنا إن (س) حرك الطاولة، حيث (س) هو مجرد متغير. ولذلك فلا قيمة تفسيرية لقولنا إن قوة روحية ما سببت حركة الطاولة، مثلما أنه لا قيمة تفسيرية لقولنا إن (س) حرك الطاولة. وهذا مرده أن التعبير «قوة روحية» لا يشير إلى شيء محدد في الواقع يمكن تحديد هويته أو ملاحظته بشكل مباشر أو غير مباشر. ولذلك لا يمكننا هنا أن نربط، اختبارياً، بين تحريك الطاولة والقوة الروحية المفترضة بشكل يسمح لنا أن نستنتج وجود علاقة سببية أو شبه سببية بين الإثنين. ولكن هذا يعني أنه لا يمكننا أن نعطي أي معنى متماسك لقولنا إن القوة الروحية المعنية هي التي جعلت الطاولة تتحرك، بمعنى أن فعلاً أو أفعالاً صادرة عنها هي التي قادت إلى تحقيق النتيجة المعنية أو سببت هذه النتيجة. إن تحليلنا هذا يعتمد على الصفات المنطقية للغة السببية، وليس على النظرية التجريبية المنطقية في المعنى.

لنفترض الآن أن أحدنا اقترح أن الطاولة تحركت في مكتبي، لأن يوسف أراد لها أن تتحرك فحضها بصورة باطنية على التحرك. هنا نفترض طبعاً أن فعلاً ذهنياً باطنياً قام به يوسف هو السبب في تحرك الطاولة. ولكن الفعل الذهني في هذه الحالة يرتبط بجسم محدد هو جسم يوسف، وبالتالي يمكن تحديد هويته عن طريق تحديد هوية هذا الجسم. ولذلك بإمكاننا هنا أن نربط، اختبارياً، بين هذا الفعل أو أفعال أخرى من نوعه وما يحدث في العالم الخارجي كتحرك الطاولة في مكتبي. إن الفعل الذهني، في هذه الحالة هو فعل يمكن التثبت من قيام صاحبه به، وقدرتنا على التثبت من ذلك هي التي تمكننا، من خلال لجوئنا إلى اختبارات متكررة، من أن نكتشف وجود (أو عدم وجود) علاقة سببية

بين الفعل الذهني الباطني وما يحدث في العالم الخارجي. بدون هذه القدرة على ربط الحوادث الباطنية بالحوادث الخارجية على نحو قابل للتنبؤ، لسنا (ولا يمكن أن نكون) في وضع يسمح لنا بأن نقول إن حوادث معينة في العالم الخارجي هي نتيجة لأفعال باطنية محددة.

يظهر إذن أنه حتى لو سلمنا بأن بعض الأشخاص قد يحوز على قوى خاصة أو شبه سحرية، بمعنى أن هؤلاء الأشخاص قد تكون لهم القدرة على التأثير على ما يحدث في العالم الخارجي عن طريق أفعالهم الذهنية الباطنية، فإن حمل هذه القوى السحرية أو شبه السحرية على هؤلاء الأشخاص منوط في التحليل الأخير بالنظر اليهم ككائنات ذات وجود جسماني. بإمكاننا أن نعزز وجهة نظرنا هذه باللجوء إلى هذه الاعتبارات الإضافية. إن مفهوم الشخص، ككائن ذي قدرة على الاختيار والفعل، هو مفهوم يستلزم منا أن ننظر إلى الوجود الشخصي على أنه ذو جانب موضوعي بالإضافة إلى جانبه الذاتي. أن يفعل الشخص في العالم وأن يحدث تغيرات معينة فيه هو أن يوجه الشخص جهوده نحو موضوع محدد في العالم الخارجي. وهذا يتضمن، من جهة، وجود قدرة لدى هذا الشخص على التمييز بين موضوع وآخر في العالم الخارجي، أي على تصنيف الأشياء ووضع العلامات الفاصلة فيما بينها، ويتضمن، من جهة ثانية، قدرته على التحرك بحرية وعلى احتلال الوضع الذي يمكنه من خلاله توجيه جهوده نحو الأشياء التي يرغب في إحداث تغييرات فيها عن طريق أفعاله.

إن القدرة على التمييز، على رؤية التعدد والتنوع في العالم، وعلى الفصل بين جزء وآخر من عالم الأشياء، هي حتماً شرط ضروري منطقياً للفعل. فلو نظر الشخص إلى العالم وكأنه كل واحد غير قابل للتعدد بصورة مطلقة ولا يمكن، بالتالي، التمييز بين أي جزء وآخر من أجزائه، لا كماً ولا كيفاً، فلا يمكن لهذا الشخص أن يفصل أو يميز بين الفاعل وموضوع الفعل ولا بين الأشياء الناتجة عن الفعل والأشياء غير الناتجة عن الفعل. ولكن حيث لا يمكن التمييز بين الفعل وموضوع الفعل، وبين الأشياء الناتجة عن الفعل والأشياء غير الناتجة عنه، لا يمكن حتى تطبيق مفهوم الفعل. بمعنى آخر، لا يمكننا في هذه الحالة أن نثبت أو ننفي قيام شخص بفعل معين. فمن جهة، لا يمكننا أن نضع أي فاصل بين الفاعل والشيء الذي يفعل فيه، ومن جهة ثانية، لا يمكننا أن نضع أي فاصل بين الأشياء الواقعة ضمن إطار فاعلية الشخص والأشياء غير الواقعة ضمن إطارها. من الواضح، إذن، أننا عندما نثبت أو ننفي قيام شخص بفعل ما، نفترض،

على الأقل، أن العالم معطى لهذا الشخص كحقل يمكنه أن يمارس فيه قدرته على التمييز والتصنيف والتعيين والإفراد، أي نفترض أن العالم معطى له بصورة غير مباشرة حيث يشكل النسق التصوري للشخص بكل مقولاته التصنيفية حلقة الوصل بينه وبين العالم. ولكن ما تجدر ملاحظته هنا هو أن في أساس قدرة الشخص على النظر إلى العالم وإدراكه من خلال المقولات المعنية قدرته على الفصل والتمييز بين ذاته وموجودات العالم الخارجي. ولكن لا يمكن للشخص، حتى نظرياً، أن يرى ذاته شيئاً مميزاً عن الأشياء الأخرى في العالم إلا إذا كان، أصلاً، كائناً موضوعياً ونظر إلى نفسه كذلك.

- ١١ -

يمكننا الآن إعادة صياغة حجتنا على النحو التالي: حتى يفعل الشخص في العالم، حتى يسبب أو يحاول أن يسبب إحداث تغيرات في ذاته وفي العالم حوله، يجب، بالضرورة، أن يكون في وضع يسمح له بأن يرى العالم مكوناً من كائنات موضوعية لكل منها ثباته النسبي وهويته التي تميزه عما حوله. ولكن لا يمكن للشخص أن يكون في هذا الوضع، إلا إذا استطاع أن ينظر إلى وجوده على أنه متشيء في العالم، أي أن ينظر إلى نفسه بوصفه كائناً من بين الكائنات الموضوعية الأخرى. تكتسب هذه الحجة قوتها من عدة اعتبارات هامة:

أولاً: - إن الشخص، بالضرورة، يتميز بالقدرة على الملاحظة والإدراك، وما يكمن وراء هذه القدرة هو قدرته على التفكير من ضمن مقولات وتصورات ذات إشارة خارجية (External reference) أو، على الأقل، قدرته على القيام بأفعال يستهدف من ورائها تخطي ذاته، على المستوى الإشاري، في اتجاه موضوع محدد في العالم الخارجي[٣٦]. في غياب هذه القدرة الأخيرة، لا يمكن للشخص، بالضرورة، أن يختبر أو يعي العالم الخارجي، بما هو عالم خارجي، ولا يمكنه، بالتالي، أن يفعل في هذا العالم. من الأمور الهامة هنا أن فعل الإشارة بعيداً عن الذات وفي اتجاه موضوع محدد في العالم الخارجي ممكن فقط من منظور معين ومن موقف يحدده الوضع الحالي للذات، بما أنا كائن موضوعي بين الكائنات الموضوعية الأخرى[٣٧]. خلاصة ما نقوله هنا هي أن إدراك الشخص للعالم هو، بالضرورة، إدراك لشيء خارج ذاته. ولذلك فلا يمكنه أن يحصل إلا من نقطة ما في المكان. فليس شيئاً قابلاً للفهم، إذن، أن نطبق مفهوم الإدراك (Perception) على وعي غير متشيء، أي على كائن لا يمكن النظر إليه إلا بوصفه نقطة ميتافيزيقية أو موناديه.

ثانياً: ـ حتى يفعل شخص ما (ش) في (م)، حيث (م) هو كائن موضوعي في العالم ولا يشكل جزءاً من (ش)، أو حتى يحاول أن يحدث تغيراً في (م)، يلزم منطقياً:

١ ـ أن يكون (م) شيئاً مميزاً عن (ش)،

٢ ـ أن يكون (ش) في وضع يسمح له بتحديد هوية (م) بما هو شيء مميز عن ذاته،

٣ ـ أن ينخرط (ش) في جهود موجهة نحو (م)، أي جهود يعتقد (ش) بقدرتها على تحقيق التغيير المرجو في (م).

لو افترضنا الآن أن (ش) وعي غير متشيء، مجرد نقطة ميتافيزيقية أو مونادية، فلا يعود عندها أي إمكان لتوافر أي شرط من الشروط الثلاثة السابقة.

فالوعي غير المتشيء هو، لزوماً، خارج إطار الكائنات الموضوعية. وهذا يعني أن الشرط الأول لن يكون قابلاً للتحقيق. فحتى نعتبر كائناً موضوعياً (م) مميزاً عن شيء آخر (ك) يجب أن نفترض مقدماً إمكان وضع (ك) مقابل (م)، أي إمكان المقارنة بينهما، وبالتالي يجب أن نفترض أن (ك) هو كائن من بين الكائنات الموضوعية الأخرى.

من الواضح أن الشرط الثاني منوط بالأول. فإذا لم يكن ممكناً، على الأقل نظرياً، التمييز بين (ش) و (م)، إذن لا يمكن لـ (ش) أن يكون في وضع يسمح له بأن يميز ذاته عن (م). فلو كان (ش)، بعكس ما افترضنا، يحتل مكاناً محدداً في العالم، لكان (ش) في وضع يسمح له بالإشارة خارج ذاته ولكان بمقدوره، بالتالي، أن يشير إلى (م) كشيء خارج ذاته وأن ينتقيه من بين الأشياء الأخرى كشيء مميز عن ذاته. ولكن على افتراض أن (ش) نقطة ميتافيزيقية أو مونادية، لا يستحيل فقط أن ينتقي (ش) (م) من بين الأشياء الأخرى كشيء مميز عن ذاته، بل يستحيل أيضاً أن يوجه (ش)، أو حتى أن يبدأ بأن يوجه، جهوده نحو (م). فلا معنى لأن نقول إن (ش) يوجه أو يحاول أن يوجه جهوده نحو (م) لغرض إحداث تغيير معين في (م)، إلا إذا افترضنا منطقياً، بصورة مسبقة، أن (ش) يستطيع أن يحدد (م) كهدف لهذه الجهود، أي أن يحدد وضع (م) بالعلاقة مع ذاته. وهذا ما لا يمكن لـ (ش) أن يفعله، حتى من حيث المبدأ، ما لم يحتل (ش) وضعاً محدداً في العالم. فمن الواضح أنه لا يمكنني، مثلاً، أن أوجه، أو أن أحاول أن أوجه، جهودي نحو تحريك جسم معين. إلا إذا كان بإمكاني أن أشير إلى هذا الجسم على أنه ذلك الشيء الموجهة جهودي إليه. بمعنى آخر، يجب أن يكون بإمكاني أن أقول

إن هذا الشيء، لا أي شيء آخر، هو الشيء الذي أقصد أن أحدث تغيراً فيه من خلال جهودي. ولكن ما أن نعترف بضرورة هذا الشرط حتى يتضح لنا أن تطبيق مفهوم الفعل على (ش) يستوجب أن يكون باستطاعة (ش) أن يحدد وضعه في العالم بالعلاقة مع وضع الشيء الذي يشكل موضوع جهده أو فعله. ولذلك فإذا افترضنا أن (ش) هو مجرد نقطة ميتافيزيقية - مجرد وعي غير متشيء - فعلينا أن ننفي، حتى إمكان قيام أو محاولة قيام (ش)، بجهود موجهة خارج ذاته لغرض إحداث تغييرات معينة في العالم الخارجي. وهذا يعني أنه لا معنى هنا لأن نحمل على (ش) القدرة على الفعل في العالم الخارجي.

- ١٢ -

قد يعترض بعض الفلاسفة على تحليلنا السابق على أساس أنه يفترض أن النظر إلى الشخص بوصفه كائناً غير متجسد (لامادياً) يعني النظر إليه بوصفه كائناً خارج المكان. يدعي (بنلوم)، مثلاً، إن الكائن اللامادي، وإن لم يحتل وضعاً ما في المكان، (بالمعنى العادي الذي يستبعد إمكان أن يحتل هذا الوضع أي شيء آخر في الوقت نفسه)، فقد يحتل مع ذلك وضعاً في المكان بمعنى خاص(٢). ما هو هذا المعنى الخاص؟ أن نقول إن شخصاً لا مادياً يحتل وضعاً ما في المكان هو أن نقول، بحسب تعبير (بنلوم)، «إنه تقريباً في مركز (Center) حقل رؤيته (Visuel field)»(٣). وهذا يعني أنه في المكان الذي لا بد من أن يحتله كائن متجسد حتى تظهر له الأشياء كما تظهر للكائن غير المتجسد. فهو، إذن، ليس في المكان بمعنى أنه يملأ حيزاً، بل فقط بمعنى أنه يختبر وجود الأشياء من منظور معين في المكان، أي من ذلك المنظور نفسه الذي يجب أن يختبر من خلاله أي شخص متجسد العالم الخارجي حتى يظهر له تماماً كما يظهر للشخص غير المتجسد. ولكن لا يكفي، لتطبيق مفهوم الإدراك على كائن غير متجسد، أن نبين كيف وبأي معنى يمكن لهذا الكائن أن يدرك الأشياء من نقطة ما في المكان. توجد مشكلة أخرى يجب تجاوزها حتى نضمن أن يكون مفهوم الإدراك غير المتجسد (Disembodied perception) قابلاً للفهم. فتطبيق مفهوم الإدراك لا يفترض فقط أن الذات تحتل وضعاً ما في المكان بالنسبة للموضوع المدرك، بل يفترض أيضاً قدرة الذات على تحريك ذاتها والانتقال من وضع إلى آخر.

حتى نفهم هذه المسألة الأخيرة، يجب أن نأخذ بعين الاعتبار أن الموضوع قابل لأن يدرك من أكثر من منظور، الأمر الذي يعني أنه لا بد من وجود طريقة للمقابل «بين المظهر العارض للشيء، كما يدرك في لحظة ما ومن منظور ما، وصفات هذا الشيء

الحقيقية»[١٠] في غياب أي إمكان للمقارنة بين مظهر الشيء الجزئي والشيء في حقيقته، لا يمكن حتى نظرياً أن نصحح أي خطأ قد يحصل في تحديدنا أو وصفنا للموضوع المدرك. ولكن لا معنى للكلام على وجود أخطاء حيث لا يكون معنى للكلام على إمكان تصحيح الأخطاء. إذن، في غياب أي إمكان للمقارنة بين مظهر الشيء الجزئي وحقيقة الشيء، لا معنى للكلام على وجود أخطاء في الإدراك. في هذه الحالة لا يعود ثمة فرق بين الإدراك وموضوع الإدراك»[١١]. من الواضح، إذن، أن مفهوم كون موضوع الإدراك متميزاً عن الذات المدركة وحالاتها الإدراكية يستوجب إمكان المقارنة بين مظهر الشيء والشيء في حقيقته. وفي ظل مقارنة كهذه، يصبح واضحاً أن هناك إمكاناً لارتكاب أخطاء في تعيين أو وصف موضوع ما. وبالتالي إمكاناً لتصحيح هذه الأخطاء بواسطة تجربة وأفعال إضافية. ولكن الكلام هنا على تجربة وأفعال إضافية لا معنى له، إلا إذا افترضنا، على الأقل، إمكان تغيير الشخص لمنظوره بشكل يتيح له أن يرى أو يختبر الموضوع بصورة أفضل. من هنا يتضح أنه يجب بالضرورة المنطقية تصور الذات المدركة ذاتاً قادرة، على الأقل، على الانتقال من مكان إلى آخر، أي على تغيير منظورها في المكان.

تعود بنا هذه المسألة الأخيرة إلى ما أكدناه سابقاً من أنه لا يكفي اعتبار الذات غير المتجسدة قادرة على اختيار الأشياء من منظور معين في المكان حتى نطبق مفهوم الإدراك عليها. فما نحتاج إليه بالإضافة إلى ذلك هو أن نبين أنه بمقدور هذه الذات أن تغير منظورها، أي وضعها المكاني. السؤال المطروح أمامنا الآن هو، إذن، السؤال التالي: ما معنى أن نقول إن ذاتاً لا مادية أو غير متجسدة قادرة على الانتقال من مكان إلى آخر؟ للإجابة عن هذا السؤال يعود بنا (بنلوم) إلى مفهوم الفعل بالمعنى الباطني حيث فعل (ش) لـ (ف) لتحقيق النتيجة (ن) يعني حض (ش) لموضوع معين (م)، باطنياً، على التغير بصورة تضمن تحقق النتيجة (ن). وهذا يعني، بالنسبة لكيفية الإجابة عن السؤال السابق، أن كلامنا على قدرة شخص لامادي على الانتقال من مكان إلى آخر هو كلام على قدرة هذا الشخص على حض ذاته بصورة باطنية خالصة على تغيير منظورها المكاني على نحو يضمن حيازتها على المنظور المناسب.

من الواضح أن التحليل الذي يقدمه (بنلوم) تتوقف مشروعيته على ما إذا كان الكلام على وعي غير متجسد ويشغل حيزاً (Situated) كلاماً قابلاً للفهم. أنا شخصياً لا أرى إلى هذا الكلام شيئاً قابلاً للفهم. أن نقول إن شيئاً غير متجسد (بمعنى أنه لا مادي وليس فقط بمعنى أنه لا يملك جسداً) يحتل وضعاً في المكان يجرد مفهوم المكانية من أية

دلالة وصفية. فإمكانية الفصل بين ما هو مكاني وما هو غير مكاني تعتمد على حيازتنا على مفهوم الموضوع الفيزيائي، على مفهوم الشيء. فاللغة المكانية (Spacial Language) هي لغة شيئية (Thing-Language). إنها تنشأ وتجد تطبيقاتها ضمن إطار الكلام على عالم الأشياء بما هو نظام يكون لكل شيء ضمنه ثباته النسبي وهويته المميزة وعلاقاته التي تحدد وضعه ضمن هذا النظام بالنسبة للأشياء الأخرى. وهكذا أن ننفي صفة المكانية عن (م) هو أن نضع (م) خارج إطار هذا النظام من العلاقات. هذا تماماً ما نعنيه عندما ننفي صفة المكانية عن الأعداد أو التصورات أو حالات الوعي، بعامة. فالأعداد، مثلاً، ليست أشياء بأي معنى من المعاني. فإنه لأمر واضح أنها تنتمي، بالضرورة، إلى نظام منطقي غير نظام الأشياء. وهكذا فالكلام على الأعداد لا يمكن أن يتقاطع مع الكلام على الأشياء ولا حتى أن يكون متوازياً مع الكلام على الأشياء. هذا تماماً ما يفسر كون اطلاق صفة المكانية على الأعداد أمراً خارقاً منطقياً. فإن إطلاق هذه الصفة على الأعداد يستلزم منا أن نربطها بالأشياء بشكل أو بآخر، أي أن ننظر إليها على أنها تحتل وضعاً معيناً في العالم بالعلاقة مع الأشياء الأخرى.

ما ينطبق على الأعداد ينطبق أيضاً، في نظري، على الوعي بما هو لا مادي. فليس الوعي، بما هو نقطة مونادية، شيئاً بين الأشياء، وهو أيضاً، بحكم ماهيته المونادية، ليس حتى قابلاً للتشيؤ. إذن هو، بالضرورة، على مستوى منطقي غير مستوى الأشياء، أو من نوع منطقي غير نوع الأشياء. ولذلك فإنه لأمر محير جداً ادعاء (بنلوم) أن الوعي بالمعنى الذي نقصده يمكنه أن يترجم إلى حالات إدراكية عينية تصله بعالم الأشياء، وتحدد وضعه بالنسبة للموضوعات المدركة أو القابلة للإدراك وكأنه واحد منها. فإن كان الوعي، كتقوقع مونادي خالص، لا يمكن أن يوجد، أصلاً، إلا على مستوى منطقي غير المستوى الذي توجد عليه الأشياء؛ فلا معنى للكلام عليه بواسطة مقولات لا تصلح سوى للكلام على الأشياء. بمعنى آخر، إذا كان الوعي بالمعنى المقصود لا يخضع، أصلاً، لمقولة المكان، فلا معنى للكلام عليه وكأنه قابل للخضوع لها. فالوعي، كنقطة مونادية، مستقل منطقياً عن كل الأشياء الخاضعة لمقولة المكان. وهذا يعني، على وجه التحديد، أن وجوده لا يرتبط بإمكان تطبيق المقولة المكانية. وهذا يعني أنه، بحكم ماهيته، خارج إطار العلاقات المكانية من أي نوع كانت. ولكن كائناً هذا شأنه هو كائن لا يمكنه، حتى على صعيد تصوري أو منطقي، أن يحتل وضعاً في المكان. إذن لا معنى هنا لقول (بنلوم) إن هذا الوعي قابل لأن يدرك العالم الخارجي من منظور معين في المكان وقابل لأن يغير

منظوره عن طريق قيامه بأفعال ذهنية أساسية.

ـ ١٣ ـ

هل يقودنا تحليلنا أعلاه إلى نقض مفهوم الإدراك غير المتجسد؟ الجواب هو حتماً بالإيجاب، إلا إذا وجدنا أسباباً مقنعة تدعونا لعدم ربط إمكان الإدراك بإمكان وضع الذات المدركة في وضع معين بالعلاقة مع الشيء المدرك. يعتقد بعض الفلاسفة أن هناك نوعاً من الإدراك متحللاً من شروط الإدراك العادي، وبصورة خاصة، من الشرط القاضي بوجود الذات المدركة في وضع معين بالنسبة للموضوع المدرك. إن هذا النوع الخاص من الإدراك لا يحتاج إلى مثول الموضوع المدرك أمام الذات المدركة، لأن الإدراك بهذا المعنى الخاص لا يتم عن طريق الحواس الخارجية، بل عن طريق حس داخلي هو من القوة بحيث يمكّن الذات المدركة في بعض الحالات أن تعي ما يجري في العالم الخارجي بدون وساطة الحواس الخارجية. إن هذا النوع الخاص من الإدراك هو ما صار يدعى في علم النفس بالإدراك فوق الحسي (Extra-sensory perception). على افتراض أن لدى شخص القدرة على وعي ما يجري في العالم الخارجي عن طريق حس باطني من النوع المقصود، فما ينطبق على حالات هذا الشخص الإدراكية في هذه الحالة هو أنها لا تستوجب أن يكون هذا الشخص في وضع معين بالعلاقة مع الموضوع المدرك. أن يدرك شخص موضوعاً معيناً (بهذا المعنى الخاص للإدراك)، هو أن يدركه بغض النظر عن وضعه المكاني بالنسبة للموضوع المدرك. كذلك أن يدرك هذا الشخص الموضوع ذاته على نحو آخر أمر لا يستوجب منه تغيير وضعه المكاني بالنسبة لهذا الموضوع. من الواضح هنا أنه لا اهمية للمنظور المكاني في عملية الإدراك. ولكن هذا لا يجوز أن يقودنا إلى النتيجة أنه ليس من الضروري أن تكون الذات المدركة، في هذه الحالات الخاصة من الإدراك، في أي مكان على الإطلاق. من يستنتج النتيجة الأخيرة من المسلمة السابقة هو كمن يستنتج انه ليس من الضروري أن يقوم (أ) بأي فعل لمعاقبة (ب) من المقدمة «بالنسبة لأي فعل على الإطلاق، ليس من الضروري أن يقوم (أ) بهذا الفعل بالذات لمعاقبة (ب)». من الواضح أن هذا الاستنتاج الأخير خاطىء. فقد يسلم واحدنا بسهولة بالمقدمة ومع ذلك يجد النتيجة غير مقبولة مطلقاً، لأن العقاب، وإن كان لا يستوجب قيامنا بفعل أساسي محدد دون غيره، غير ممكن بدون قيامنا بنوع أو آخر من الأفعال الأساسية. كذلك أن نسلم بأن إدراك الذات لموضوع ما إدراكاً فوق حسي لا يستوجب وجود الذات في وضع مكاني محدد تجاه الموضوع المدرك، لا يعني، بالضرورة، تسليمنا

بأن الإدراك بهذا المعنى الخاص لا يستوجب وجود الذات في أي مكان على الإطلاق. فقد يكون إدراك الذات لموضوع محدد على نحو محدَّد ممكناً في هذه الحالة، بغض النظر عن المكان الذي تحتله أو قد تحتله هذه الذات تجاه الموضوع، دون أن يعني ذلك أن إدراكها للموضوع ممكن حتى لو لم تحتل أي مكان على الإطلاق.

بإمكاننا أن نتبين بصورة واضحة الخطأ في اعتبار الإدراك فوق الحسي غير مستلزم لوجود الذات في أي مكان من ملاحظتنا كون مفهوم الإدراك بالمعنى غير الحسي مجذراً منطقياً في المفهوم الحسي للإدراك. أن يكون بإمكان شخص ما (ش) أن يدرك بصورة غير حسية أو باطنية موضوعاً ما (م) وأن يعي أن حالته الإدراكية هي حالة إدراك، أو تبدو، على الأقل، إنها حالة إدراك لـ (م) بالذات هو أمر يفترض بصورة مسبقة أن (ش) في وضع يسمح له بأن يعرف أن أشياء مثل (م) هي أشياء مميزة عن ذاته وعن أشياء أخرى من نوعها وموجودة باستقلال عنه. ولكن كيف يمكنه أن يكون في هذا الوضع إن لم يكن، أصلاً، كائناً متجسداً وجسماً بين الأجسام؟ بمعنى آخر، إن كان أصلاً مجرد وعي خالص، مجرد نقطة موناديه متحللة من الامتداد ومصاحباته، فهو حتماً ليس في وضع يسمح له بأن يميز بين «الهنا» و«الهناك»، وغير قادر، بالتالي، على أن يشير إلى العالم الخارجي. ولكن من كان هذا شأنه لا يمكنه أن يميز، من جهة، بين العالم الخارجي وذاته، ولا أن يميز، من جهة ثانية، بين شيء وآخر في العالم الخارجي. فهو في وضع لا يسمح حتى بوجود تصور لديه عن العالم الخارجي. وإذا صح تحليلنا، فلا مهرب من الاستنتاج أن التمييز بين الذات المدركة والموضوع المدرَك لا يمكن أن يحصل في وعي الذات المدركة إلا إذا كانت هذه الذات، أصلاً، تحتل وضعاً ما في العالم الخارجي وقادرة على إدراك هذا العالم من أكثر من منظور. وهذا يستلزم، كما رأينا، من خلال تحليلنا السابق وجود الذات ضمن إطار جسماني. وبما أن الإدراك بالمعنى الباطني أو فوق الحسي يستوجب أيضاً وجود التمييز نفسه بين الذات المدركة والموضوع المدرَك، يتبع من ذلك أن هذا النوع الأخير من الإدراك غير ممكن إلا في الحالات التي يكون ممكناً فيها حصول إدراك بالمعنى الحسي. وهكذا نرى أن مفهوم الإدراك بالمعنى الباطني يفترض مسبقاً مفهوم الإدراك بالمعنى الحسي. ولذلك يستحيل تطبيق المفهوم الأول حيث لا يمكن تطبيق المفهوم التالي. يتضح، إذن، أن التسليم بأن تطبيق المفهوم الأول لا يستلزم وجود الذات المدركة في أي مكان محدد بالنسبة للموضوع المدرَك لا يعني، بالضرورة، التسليم بأن الإدراك بهذا المعنى يمكن أن يحصل خارج المكان رمة.

- ١٤ -

عملنا حتى الآن على تبيان الأسباب التي يجد فيها البعض أساساً لاعتبار مفهوم كون الله كائناً فاعلاً في الكون مفهوماً غير متماسك منطقياً. وقد تناولنا أيضاً عدة محاولات نموذجية لإنقاذ مفهوم الفعل الإلهي من عدم التماسك المنطقي وبيّنا فشلها جميعاً. استهدفت هذه المحاولات، كما رأينا، أن تبين كيف، وبأي معنى، يمكن لكائن لا مادي أن يفعل في العالم. ولكننا من جهتنا عملنا على الكشف عن الأخطاء المنطقية والفلسفية الكامنة في هذه المحاولات، كما أننا عملنا على تبيان ضرورة ربط مفهوم الشخص باعتباره كائناً مدركاً وفاعلاً، بإطار جسماني. إذا صح تحليلنا لمفهوم الشخص، نعود فنجد أنفسنا مواجهين مرة أخرى بهذا الإحراج الصعب: أما كلامنا على الله بما هو شخص (أي كائن مدرك وفاعل) غير متماسك منطقياً أو هو بدون معنى لنا.

يعتقد بعض فلاسفة اللاهوت أن هناك طريقاً واحداً لتجنب هذا الإحراج: **طريق الصمت**. ما يعنيه هذا، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، يمكن وضعه على النحو التالي: الكلام على الله يتضمن خطأ أساسياً. إنه يتضمن معاملة الله على أنه موضوع أو بطريقة مماثلة للطريقة التي نعامل بها أي موضوع عادي. ولكن الله، بالنسبة لهؤلاء الفلاسفة، ليس موضوعاً بأي معنى من المعاني. إنه النقيض لكل موضوع. ولكن عندما نتكلم على الله، أي نصفه بشكل معين، فنحمل عليه صفات معينة أو علاقات معينة يفترض فيها أن تربطنا به على نحو أو آخر، كأن نقول، مثلاً، إنه كائن يحب لنا ويرعى مصالحنا وما أشبه ذلك، فما نفعله في حالات من هذا النوع هو النظر إلى الله وكأنه كائن بين الكائنات. ولكن هذا تماماً ما هو غير جائز لنا أن نفعله، وذلك لأسباب تتعلق بمفهوم الألوهية بالذات ـ هذا المفهوم الذي يحتم علينا أن ننظر إلى الوجود الإلهي على أنه واقع مطلق الفرادة وغير خاضع، بالتالي، لمقولات الفهم الإنساني ولا للمفاهيم المناسبة فقط للاستعمال ضمن إطار الموجودات المحدودة وإطار العلاقات القائمة أو التي قد تكون قائمة بينها. إن الله، باختصار، يتخطى كل المقولات والأوصاف والمفاهيم الإنسانية، إنه أبعد من الفهم الإنساني، وبالتالي، أبعد من اللغة الإنسانية[٢].

لا بد من التساؤل هنا عما يعنيه أن يحيا الإنسان حياة دينية، أي أن يعبد الله ويصلي له ويخضع لإرادته، الخ... ما معنى أن نعبد ونصلي، إذا لم يكن بالإمكان أن نقول، حتى من حيث المبدأ، من نعبد أو لمن نصلي؟ فمن الواضح أن وجهة النظر التي تناولها لا تعتبر أمراً جائزاً قول أشياء عن الله في شكل قضايا (Propositions) تحمل على

الله صفات معينة علاقية وغير علاقية الغرض منها تحديد هويته وتحديد وضعنا بالنسبة إليه، بل لا تعتبر حتى إمكان قول أشياء كالمشار إليها جزءاً متمماً للحياة الدينية. فأي اهتمام بصياغة القضايا لا بد، بعامل الضرورة، من أن يقود إلى الاهتمام بالموضوع المنطقي (Logical subject) لهذه القضايا[٢٢]. فلا يمكن بناء قضية، أصلاً، إلا إذا كان بإمكاننا، على الأقل مبدئياً، أن نفرد (Single out) الموضوع المنطقي لهذه القضية. ولكن الموضوع النهائي للعبادة الدينية (أي الله) ليس شيئاً يمكن إفراده. حتى لو أكدنا أن ما نفرده ليس كائناً محدوداً، فإن محاولتنا إفراده لغرض حمل محمولات معينة عليه، كائنة ما كانت هذه المحمولات، تتضمن معاملته على أنه شيء محدود[٢٣]. ما تفترضه وجهة النظر هذه هو أن اعتبار كائن ما موضوعاً منطقياً لقضايا ما يُلزم باعتبار هذا الكائن قابلاً للتعيين والتحديد. ولكن الله بحكم ماهيته لا يمكن تحديده إلا بإطلاقه من كل تحديد أو تعيين. إنه لا محدود بمعنى انه غير قابل للتحديد حتى نظرياً. ولذلك فالقضايا التي قد نصوغها لغرض الكلام عليه على نحو أو آخر لا بد من أن تكون، لزوماً، إما قضايا خاطئة أو لغواً فارغاً.

نعود هنا فنتساءل: ما معنى العبادة الدينية ما دمنا لسنا حتى نظرياً في وضع يسمح لنا بأن نقول من أو ما نعبد؟ بمعنى آخر، إذا لم يكن ممكناً لنا، حتى منطقياً، أن نعبر في شكل قضية أو مجموعة من القضايا عن الحقيقة الدينية النهائية والمطلقة التي يفترض فيها أن تشكل محور عبادتنا ومحور حياتنا الدينية، بعامة، فأي معنى يبقى للعبادة وللحياة الدينية؟

يقترح بعض فلاسفة اللاهوت، في محاولتهم الإجابة عن سؤالنا الأخير، أن عدم إمكان التعبير عن الحقيقة التي تشكل محور حياتنا الدينية في شكل قضية أو مجموعة من القضايا لا يعني أنه لا يمكن مطلقاً التواصل بشأنها. فمن الحقائق ما لا تسمح طبيعته بالتواصل حوله إلا عن طريق **الإيحاء** و**التلميح**. هذا تماماً ما ينطبق على الحقيقة الدينية: يمكننا فقط الإيحاء بها عن طريق التعابير الرمزية، وليس عن طريق القضايا. بمعنى آخر، يمكننا فقط الإيحاء بالجواب أو التلميح إلى الجواب عن السؤال «من (أو ما) تعبدون؟» ولكن لا يمكننا **قول** الجواب. فما دمنا غير قادرين على تكوين قضايا دينية، إذن من الواضح أنه لا يمكننا التواصل، دينياً، بواسطة القضايا. فالواحد الذي نعبد هو من التعالي ومن الفرادة في التعالي بمكان بحيث لا يمكن، حتى نظرياً، القبض على حقيقته بواسطة اللغة أو الفكر. إذن ما يمكن لموقف العبادة أن يتضمنه، في أفضل حال، هو

الإشارة الرمزية، وليس الإشارة المنطقية، إلى الواحد المعبود. موقف العبادة، إذن، بما هو الموقف الوحيد المناسب تجاه الواحد، يستلزم الصمت، بمعنى «التعليق» النهائي للكلام على الله، على صعيد الإشارة المنطقية والحمل المنطقي، على صعيد الوصف والإثبات والنفي؛ والتعامل مع حقيقة الواحد، لغوياً، فقط عن طريق الإيحاء الرمزي الخالص.

ـ ١٥ ـ

إن وجهة النظر التي نعالجها هنا مرفوضة للأسباب التالية: فمن النتائج المترتبة على قبول وجهة النظر هذه اعتبار الحياة الدينية مستنفدة في العبادة. إن موقف العبادة، لا شك، موقف أساسي جداً للمسلم أو المسيحي، ولكنه موقف مجذر في **الاعتقاد**. فالحياة الدينية، على الأقل من منظور المسلم أو المسيحي، ليست مجرد عبادة، بل عبادة قائمة على الاعتقاد. ولكن إذا سلمنا بوجهة النظر التي نعالجها هنا، فلا يمكن أن يوجد، بل لا معنى للكلام على وجود اعتقاد ديني. فالاعتقاد هو بالضرورة اعتقاد بصدق أو عدم صدق قضية ما. ولذلك حيث لا توجد قضية لا يوجد اعتقاد. وبما أن وجهة النظر التي نعالجها تنفي حتى إمكان تكوين قضايا دينية، فإنها حتماً تنفي إمكان وجود اعتقاد ديني.

من النتائج الأخرى لوجهة النظر المعنية أن الحقيقة الدينية (**حقيقة الله أو الواحد**) أبعد من اللغة أو الفكر. فإنْ وصفنا الله، حددناه، وإن حددناه، ارتكبنا خطأً دينياً وخطأً فلسفياً أو بالأحرى منطقياً. فتحديد الله هو خرق لمستلزمات مفهوم الألوهية ذاته، وهذا تناقض منطقي. إذن الله، لأسباب دينية وكذلك لأسباب منطقية، فوق الوصف وفوق الفكر. المشكلة الأساسية في هذا الموقف الذي نعالجه هي أنه لا يمكننا أن نقول إن شيئاً ما يتخطى قدرتنا على الوصف أو التصور بصورة مطلقة، لأن حتى نقول إنْ كائناً ما (ك) غير قابل للوصف أو التصور، يجب أن يكون بإمكاننا على الأقل أن نجيب عن السؤال: لماذا لا يمكن وصف أو تصور (ك)؟ وحتى يكون بإمكاننا أن نجيب عن السؤال الأخير، يجب أن يكون (ك) قابلاً، على الأقل جزئياً، للوصف أو التصور. حتى أفسر، مثلاً، عدم قابلية (ك) للوصف أو التصور، عليّ أن أقول ما معناه: إن هناك صفة ما أو واقعة ما، ولنسمها (م)، ترتبط إما بوجود (ك) أو بماهية (ك)، وأن كون (ك) هو (م) يجعل (ك) غير قابل للوصف أو التصور. من الملاحظ هنا أنه في سياق كلامي على (ك) على أنه غير قابل للوصف أو التصور، كان عليّ أن أفترض بصورة مسبقة أن (ك) هو

(م). ولكن لا معنى لهذا الافتراض، ما لم يكن (ك) قابلاً لأن يوصف بأنه (م) أو قابلاً لأن يُتصور كشيء يجوز على (م).

لنفترض الآن أنه لا علاقة تربط (ك) بأي شيء على الإطلاق، فعلياً كان أو ممكناً، فما علينا أن نقوله في هذه الحالة هو أنه لا يوجد لدينا أي تصور عن (ك) وأن اللفظ (ك) بالتالي، هو، من منظور فهمنا، لغو فارغ. ولكن ما يعنيه هذا هو أنه لا معنى للكلام على وجود حقائق مرتبطة بـ (ك)، ولا معنى، بالتالي، للقول بأن حقيقة (ك) تتخطى الوصف أو التصور. فإذا لم يكن لدينا أي تصور عن (ك) أو لـ (ك) يجيز لنا، على الأقل، أن نقول إن (ك) ممكن الوجود، أي يجيز لنا أن نقول إن مفهوم (ك) قابل للتطبيق، فكيف وبأي معنى، يمكننا أن نتكلم، في هذه الحالة، على حقيقة وجود (ك) على أنها تتخطى أو لا تتخطى قدرتنا على الوصف أو التصور؟ فمن الواضح أنه حتى يكون ثمة معنى لقولنا ان حقيقة وجود (ك) تتخطى أو لا تتخطى الوصف أو التصور يجب أن يكون ثمة معنى لقولنا إن (ك) موجوداً أو يمكن أن يوجد، ولكن حتى يكون ثمة معنى لقولنا الأخير، يجب أن يكون في حوزتنا تصور لـ (ك) يتضح لنا بموجبه أن (ك) ممكن الوجود أو من نوع الأشياء التي يمكن أن توجد. ولكن هذا يعني أنه حتى تكون حقيقة وجود (ك) متخطية لقدرتنا على الوصف أو التصور، يجب أن يكون وجود (ك) ضمن حدود هذه القدرة.

ما هو واضح، إذن، من خلال تحليلنا في الفقرتين الأخيرة والسابقة، هو أن افتراض كون (ك) شيئاً غير قابل للوصف أو التصور بصورة مطلقة هو افتراض يوقعنا في تناقض صارخ. بإمكاننا إيضاح ودعم وجهة نظرنا أكثر بتناول الاعتبار الإضافي التالي: ـ عندما نقول إن (ك) أو الحقائق المرتبطة بـ (ك) تتخطى قدرتنا على الوصف أو التصور، فإن قولنا ينتمي إلى المستوى الصوري (Formal) لا المستوى المادي (Material) للكلام. بمعنى آخر، ليس قصدنا هنا هو أن نقول شيئاً عن (ك) بما هو واقع بل «ك» بما هو لفظ يعبر عن مفهوم معين. ما نقوله، إذن، قائم على صعيد ميتا ـ لغوي (Meta-Linguistic) فقط، أي يتضمن ذكر (Mention) «ك» وليس استعمال (Use) «ك»[illegible]. فما يراد قوله إذن مفاده أن اللفظ «ك» لا يشكل حد ـ الموضوع في أية قضية حملية أصيلة أو أن أية جملة يشكل فيها «ك»، حد ـ الموضوع هي جملة لا تعبر عن قضية حملية أصيلة. ففي القضية الحملية الأصيلة يكون حد ـ الموضوع حداً إشارياً (Referential Term)، أي حداً يشير إلى شيء محدد أو إلى واقعة يمكن حصرها أو تعيينها. بمعنى آخر، بإمكاننا، في هذه

الحالة، أن نجيب عن سؤال مثل: إلى من أو ماذا يشير حد ـ الموضوع؟ أو سؤال مثل: ما هو الشيء الذي ينطبق عليه الوصف المتضمن في حد ـ الموضوع؟ من الواضح، إذن، أنه إذا لم يكن ممكناً، على الأقل نظرياً، إعطاء أجوبة عن أسئلة من النوع المذكور، فلا تكون لدينا عندها قضية بالمعنى الأصيل. وما يعنيه هذا بالنسبة لـ «ك» هو أنه إذا لم يكن بإمكاننا، على الأقل نظرياً، أن نقول ما هو الشيء الذي يشير إليه «ك» أو ينطبق عليه الوصف «ك» فلا يمكن لـ «ك» أن يشكل حد ـ الموضوع في أية قضية أصيلة. وما دامت القضية هي الطريقة الوحيدة للتعبير عن الحقيقة، كائنة ما كانت، لا بد عندها من أن نستنتج أنه ما دام «ك» لا يمكن أن يشكل حد ـ الموضوع في أية قضية، فإنه من المستحيل استعمال «ك» لغرض التعبير عن أية حقيقة.

المشكلة الأساسية هنا هي أن الكلام على «ك» على مستوى ميتا ـ لغوي أو مستوى اللغة الصورية، يفترض بالضرورة أن «ك» لفظ ينتمي إلى لغة معينة وله، بالتالي، استعمالاته على مستوى الخطاب المادي. باختصار، إن الذكر يفترض مسبقاً الاستعمال. إذن، إذا لم يكن لـ «ك» أي استعمال في أية لغة ولا ينتمي «ك» بالتالي إلى المستوى المادي للكلام، فإنه لا يمكننا اعتبارك «ك»، في هذه الحالة، تعبيراً لغوياً من أي نوع. إذن، لا يعود بإمكاننا هنا أن نذكر «ك»، أي أن نجعل من «ك» موضوعاً لكلامنا على المستوى الصوري أو الميتا ـ لغوي. فإذا لم يكن «ك» لفظاً أو تعبيراً لغوياً من أي نوع، فلا معنى عندها لأن نسأل ما إذا كان يوجد شيء ينطبق عليه الوصف «ك» أو ما إذا كان يمكن لـ «ك» أن يشكل حد ـ الموضوع في أية قضية، أو ما إذا كان «ك» يشير إلى شيء محدد وما شاكل ذلك من الأسئلة. ولكن إذا لم يكن لطرح أسئلة من هذا النوع أي معنى، فلا معنى أيضاً لأن نقول عن «ك» أشياء يمكن تأويلها على أنها أجوبة عن أسئلة من النوع المذكور.

- ١٦ -

يعود بنا هذا التحليل إلى مشكلتنا الأصلية المتعلقة بمعقولية وجهة النظر القائلة إنه لا يمكن التعبير، حتى من حيث المبدأ، عن الحقيقة الدينية. ما يعنيه هذا الكلام على الصعيد الميتا ـ لغوي هو أن لفظ «الله» لا يمكن أن يشكل حد ـ الموضوع في أية قضية على الإطلاق. ولا يمكن، بالتالي، استعماله لغرض التعبير عن أية حقيقة. ولكن حتى نقول ما نقوله هنا على الصعيد الميتا ـ لغوي، يجب أن نفترض مسبقاً إن «الله» لفظ

ينتمي إلى المستوى المادي للكلام وله استعمالاته على هذا المستوى للكلام. ولكن هذا، بدوره، يعني أن هذا اللفظ ينطوي على مفهوم أو معنى ما يمكن استخراجه من الطرق الفعلية أو الممكنة لاستعمالاته على الصعيد المادي للكلام. إذا ذهبنا الآن إلى حد القول بأنه لا يجوز مطلقاً قول أي شيء يتعلق بالحقيقة الإلهية، فما يعنيه هذا، على الصعيد الميتا ـ لغوي، هو أن لفظ «الله» بوصفه لفظاً إشارياً، ليس له أي استعمال على مستوى الطريقة المادية للكلام. ولكن هذا يوقعنا في مفارقة منطقية حادة. فإذا كان اللفظ المذكور ذا معنى إشاري، فإن كونه كذلك أمر نكتشفه من خلال استعماله لأغراض إشارية على مستوى الطريقة المادية للكلام. وهذا يعني أنه حتى يجوز لنا أن نتكلم على «الله»، بما هو لفظ يشير إلى واقع، يجب أن يكون جائزاً لنا الكلام على الله بما هو واقع.

قد يعتقد البعض أنه لتجنب هذه المفارقة ما علينا أن نفعله هو رفض اعتبار اللفظ المعني ذا طابع إشاري. ولكن إذا فعلنا ذلك، لا يعود جائزاً لنا حتى أن نقول إن الحقيقة تتخطى قدرتنا على الوصف أو التصور. فأن نقول شيئاً من النوع الأخير هو أن نفترض، على الأقل، أن التعبير «الحقيقة الإلهية» أو بالأحرى «الله» يشير إلى واقع ما، ممكن أو فعلي، ولكنه واقع لا يمكن القبض عليه بواسطة اللغة أو التصور. فإذا لم يكن هذا التعبير يشير بأي معنى من المعاني إلى واقع ما، فلا يمكن عندها حتى أن نبدأ بصياغة السؤال «هل يمكن وصف أو تصور الحقيقة الإلهية؟» ولا يمكن، بالتالي، أن نجيب، سلباً أو إيجاباً، وكأننا مواجهون بسؤال حقيقي.

قد يعترض أصحاب الموقف الذي نناقشه هنا على أساس أنهم لا يتبنون وجهة النظر التي عزوناها إليهم والتي يجب بمقتضاها أن نجيز ذكر «الله»، أي نجيز الكلام على «الله» على المستوى الميتا ـ لغوي أو المستوى الصوري للكلام، ولكن ليس على المستوى المادي، فالقول إن لفظ «الله» لا يمكنه أن يشكل حد ـ الموضوع في أية قضية ولا يمكن، بالتالي، أن تكون له استعمالات إشارية لا يعني أن هذا اللفظ أو أياً من مشتقاته لا توجد له استعمالات من نوع آخر. فقد رأينا سابقاً أن أصحاب الموقف الذي نناقشه هنا يعتبرون الوظيفة الرمزية (Symbolic Function) لهذا اللفظ وللألفاظ الدينية، بعامة، هي الوظيفة الأساسية بل هي الوظيفة الوحيدة المشروعة له وللألفاظ الأخرى التي من نوعه. بمعنى آخر، إن هذا الموقف يعترف بأن هناك ألفاظاً لها استعمالات دينية، أي أنها ألفاظ تنتمي إلى الشكل المادي للكلام، ولكنها، بغض النظر عن كيفية استخدامنا لها لغرض الكلام على الحقيقة الربانية، قاصرة عن أن توصل هذه الحقيقة إلينا. إذن لا

يمكن أن تتخطى وظيفة هذه الألفاظ، في سياق الكلام الديني الذي تستخدم ضمنه، التعبير بصورة رمزية عن الحقيقة الربانية. وهذا يعني أنه عندما نوظف هذه الألفاظ لخدمة أغراض دينية، فما يمكننا أن نطمع إلى تحقيقه، في أفضل حال، هو الإيحاء بالحقيقة الدينية لا قولها.

ـ ١٧ ـ

إذا سلمنا بوجهة النظر هذه، فكيف يمكننا في هذه الحالة تفسير السياق الذي يجري ضمنه الكلام الديني ألا وإنه لا يوجد في حوزتنا سوى إيحاءات وتلميحات يفترض بنا إيصالها إلى الآخرين بواسطة استعمالات رمزية للغة غير قابلة للحل، حتى نظرياً، إلى استعمالات غير رمزية؟ يبدو أن السياق الذي يجري ضمنه الكلام الديني غير قابل للتفسير، وذلك لأنه، في نظر الفلاسفة الذين نستعرض موقفهم هنا، غير قابل للتصور. إن عدم قابليته للتصور مردها عدم قابلية الاستعمالات الرمزية للتعابير الدينية للحل إلى استعمالات غير رمزية. من الملاحظ هنا أنه لو كان لدينا أي تصور لهذا السياق، فما سيترتب على ذلك عندها هو أن تفسير هذا التصور لا بد أن يتضمن اللجوء إلى محمولات مثل «لانهائي» و«مقدس» و«أساس الوجود» وما شاكل ذلك[١]. ولكن ما أن نسمح بمحمولات من هذا النوع حتى نجد أنفسنا مواجهين بأسئلة من النوع التالي: هل يوجد كائن لا نهائي؟ هل يوجد أساس للوجود؟ هل ينطبق مفهوم القدسية على أي شيء؟ فالمحمولات من أي نوع كانت، إما تنطبق بمعناها الحرفي على موضوع منطقي ما (Logical Subject) أو لا تنطبق على الاطلاق. وهكذا نجد أنه ضمن إطار عالم المحمولات لا مهرب من الصدق (أو عدمه) بالمعنى الحرفي للكلمة. ولكن إذا كان لمفهوم الصدق تطبيقه ضمن سياق الكلام الديني، فما يعنيه هذا في نهاية المطاف هو أنه توجد حقيقة، أو حقائق دينية، يمكننا أن نقول ما هي، وليس فقط أن نوحي بها بصورة رمزية. ولكن إذا انطلقنا الآن من المسلمة القائلة إن الحقيقة الدينية لا يمكن أن نتخطى في كلامنا عليها الإيحاء بها، فلا مهرب عندها من أن نستنتج، في ضوء تحليلنا الأخير، أن السياق الذي يجري ضمنه الكلام الديني غير قابل للتصور بصورة مطلقة.

إن النتيجة الأخيرة توقعنا في مفارقات منطقية حادة. فإذا لم يكن لدينا أي تصور لسياق الكلام الديني، بل لم تكن لدينا وسيلة نظرية للحصول على هكذا تصور، فلا معنى عندها للكلام على الحقيقة الدينية على أنها شيء يمكن الإيحاء به بصورة رمزية، ولا للكلام على قصور اللغة بالنسبة للقيام بدور اثباتي (Assertive) في سياق الكلام الديني.

المفارقة الأساسية هنا هي أنه حتى نفترض أنه لا يمكننا سوى الإيحاء بالحقيقة الدينية، رمزياً، أي أن لغتنا قاصرة عن اثبات (Assert) هذه الحقيقة، يجب أن نفترض أنه ليس ولا يمكن ان يكون في حوزتنا أي تصور لسياق الكلام الديني. ولكن إذا لم يكن لدينا ولا يمكن أن يكون لدينا، أي تصور لهذا السياق، فلا معنى عندها للقول إن اللغة التي نستعملها ضمن هذا السياق قاصرة أو غير قاصرة عن التعبير عن حقيقة معينة، أو أنها ايحائية أو غير إيحائية، رمزية أو غير رمزية.

بإمكاننا أن نرى إلى الارتباط الضروري بين استعمال اللغة على نحو إيحائي ووجود تصور لدينا عن السياق الذي تستعمل ضمنه هذه اللغة ـ بإمكاننا أن نرى إلى هذا الارتباط من خلال الاعتبارات التالية: ـ الإيحاء بشيء إما ناجح أو غير ناجح. ولكن حيث لا يكون لدينا أي تصور على الاطلاق عن موضوع الإيحاء، لا يمكننا أن نقرر، حتى نظرياً، ما إذا كان الإيحاء ناجحاً أم غير ناجح. فإذا افترضنا، مثلاً، كما يفترض أصحاب الموقف الذي نناقشه هنا، إن الله لا يمكن تصوره، فكيف يمكننا عندها أن نعرف ما إذا كان ما نقوله عن الله يوحي أو لا يوحي بحقيقته؟ من الواضح أن عدم قابلية الله للتصور، تجعل حقيقة وجوده أيضاً غير قابلة للتصور، وتجعل من المستحيل، بالتالي، معرفة ما إذا كان كلامنا على الله نجح ام لم ينجح في الإيحاء بحقيقة الوجود الإلهي، لأن المعيار الوحيد للنجاح (أو عدمه) في حالات من هذا النوع هو محتوى هذه الحقيقة ذاتها. ولكن كيف يمكن لنا أن نحوز على هذا المعيار ما دام لا يوجد لدينا أي تصور عن حقيقة الوجود الإلهي، وبالتالي أي تصور عن محتوى هذه الحقيقة؟ وفي غياب هذا المعيار، كيف يمكن لنا حتى أن نقرر ما هي الرموز التي يجب استعمالها للكلام على الله بصورة إيحائية؟ يبدو، إذن، أنه في غياب معيار كهذا، سيكون كلامنا على الله تعسفياً، فلا يكون هناك وسيلة للتمييز، دلالياً، بين ما نقوله عن الله بالفعل وأي شيء آخر قد نقوله عنه. ففي غياب أي تصور لله، لا معيار لدينا للتمييز بين ما يصدق حرفياً ولا يصدق حرفياً على الله. وفي هذه الحالة لا يمكن أن نثبت أو ننفي شيئاً بخصوص حقيقة الوجود الإلهي. وهذا يعني، على وجه التحديد، لا يمكننا أن نثبت، على الصعيد الصوري أو الميتا ـ لغوي. إن رموزاً معينة، بدل رموز أخرى، هي الرموز المناسبة للإيحاء بحقيقة الوجود الإلهي، وهكذا يتضح أنه لا مهرب لنا في نهاية المطاف من أن نستنتج أنه، في غياب أي تصور لله، لا يمكننا، حتى نظرياً، أن نقرر ما هي اللغة المناسبة، أو الرموز المناسبة، للإيحاء بحقيقة الله. ولذلك فإن الادعاء بأن الحقيقة الدينية

هي شيء يمكن الإيحاء به، ولكن لا يمكن تقريره، هو ادعاء لا محصل من ورائه، لا فلسفياً ولا دينياً.

بإمكاننا أن نطبق التحليل نفسه على الادّعاء القائل إن لغتنا قاصرة عن بلوغ المستوى المطلوب لتكوين جمل من النوع الذي يمكنه أن يعبر عن الحقيقة الدينية. فهنا أيضاً إذا افترضنا عدم وجود تصور لدينا لله، فلا معنى لأن نقول، على الصعيد الميتا ـ لغوي، إن جملة أو أخرى قاصرة عن التعبير عن الحقيقة الدينية. فما دام لا يوجد تصور لدينا عن الله، لا يمكن أن يوجد تصور لدينا عن الحقيقة التي يفترض فيها أن تكون متطابقة مع مفهوم الألوهية. وهذا يعني، بدوره، لا يمكن أن يوجد لدينا أي معيار للتمييز بين جملة قاصرة عن التعبير عن إثبات الحقيقة الدينية وجملة غير قاصرة عن ذلك. وفي غياب هكذا معيار، لا يبقى أي معنى للكلام على اللغة على أنها قاصرة عن وصف الحقيقة الدينية أو التعبير عنها أو إثباتها.

نخلص، إذن، إلى هذه النتيجة الأخيرة: بدون أن يكون لدينا تصور محدد لله، لا يمكننا أن نقول ما هو الله في واقعه أو حقيقته، أي لا يمكننا أن نقول أي شيء يمكن أن يصدق عليه بصورة حرفية. ولكن هذا يعني بدوره أنه لا يمكننا ان نقول أي شيء يمكن أن يصدق عليه بصورة رمزية. كذلك، في غياب أي تصور لدينا لله، لا يمكن أن يكون لدينا أي معيار للتمييز بين ما يجوز قوله وما لا يجوز قوله عن الله سواء على صعيد رمزي ـ إيحائي أو أي صعيد سواه. ولكن هذا يعني غياب أي سياق للكلام الديني، على الصعيد المادي وكذلك على الصعيد الصوري أو الميتا ـ لغوي للكلام. إذن، في غياب أي تصور لله، لا يمكننا أن نقول أي شيء عن الله، لا على الصعيد الحرفي ولا على الصعيد الرمزي للكلام، (أي لا يمكننا استعمال لفظ «الله» لتحقيق أي غرض تواصلي)، ولا يمكننا حتى أن نقول ما يصح قوله أو ما لا يصح قوله عن الله (أي لا يمكننا ذكر «الله»، اذن، في غياب أي تصور لدينا عن الله، لا يمكننا استعمال لفظ «الله» ولا ذكره. أي لا الكلام على الله ولا الكلام على الكلام على الله.

عادل ضاهر
[الجامعة الأردنيّة، عمان]

ملاحظات واشارات

(١) انظر حول هذه المسألة:
W.P. Alston, «The Elucidation of Religions statements», in **Process and Divinty,** ed. by W.L. Reese and E. Greeman (Lasalle, Illinois, 1964).

(٢) سنجد فيما بعد أن بعض الفلاسفة لا يحسب شرط اللازمانية شرطاً ضرورياً للالوهية، انظر:
Terence Penelhum, **Religion and Rationality** (Random house, 1971), p.152.
ولكن كما سنحاول أن نبين فيما بعد، فاننا حتى لو أجزنا حمل محمولات زمانية على الله، لن نستطيع انقاذ مفهوم الفعل الألهي من عدم التماسك المنطقي.

(٣) W.P. Alston, **op. cit.,** p.429.

(٤) المرجع نفسه.

(٥) يجد القارىء معالجة نقدية وافية لهذا الموقف في:
Kai Nielsen, **Contemporary Critiques of Religion,** (London, The Macmillan Press Ltd., 1971), Chap.6.

(٦) عالجنا هذه الحجة معالجة مستفيضة في الفصل السابع من كتاب لنا قيد الطبع. انظر:
عادل ضاهر، الفلسفة والمسألة الدينية.

(٧) W.D. Hudson, **Ludwig** Wittgenstein, pp.33-41.

(٨) Terence Penelhum, **op.** cit. pp.148-161.

(٩) المرجع نفسه، ص ١٥١.

(١٠) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(١١) المرجع نفسه، ص ١٥٠.

(١٢) المرجع نفسه.

(١٣) المرجع نفسه.

(١٤) المرجع نفسه، ص ١٥١.

(١٥) المرجع نفسه.

(١٦) المرجع نفسه.

(١٧) المرجع نفسه، ص ١٥٢.

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٥١.

(١٩) المرجع نفسه، ص ١٥٢ - ١٥٣.

(٢٠) المرجع نفسه، ص ١٥٤ - ١٥٧.

(٢١) المرجع نفسه، ص ١٥٥.

(٢٢) المرجع نفسه.

(٢٣) المرجع نفسه، ص ١٥٦.

(٢٤) Terence Penelhum, **Survival and Disembodied Existence** (New York, Humanities Press, 1970), Chap.5.

(٢٥) T. Penelhum, **Religion and Rationality, op. cit.,** p.156.

(٢٦) المرجع نفسه، ص ١٥٦ - ١٥٧.

(٢٧) المرجع نفسه، ص ١٥٧.

(٢٨) المرجع نفسه.
(٢٩) المرجع نفسه، ص ١٥١ انظر أيضاً:
Survival and Disembodied Existence, op.cit., ch. p.3.
(٣٠) **Survival and Disembodied Existence**, p.41.
(٣١) المرجع نفسه.
(٣٢) المرجع نفسه، ص ٤٠.
(٣٣) المرجع نفسه، ص ٣٨.
(٣٤) المرجع نفسه، ص ٣٨ ـ ٣٩.
(٣٥) المرجع نفسه، ص ٣٩.
(٣٦) انظر حول هذه المسألة:
Stuart Hampshire, **Thought and Action**, (The Viking Press, 1959), p.41.
(٣٧) المرجع نفسه.
(٣٨) T. Penelhum, **Survival and Disembodied Existence, op.cit.**, p.25.
(٣٩) المرجع نفسه.
(٤٠) Hampshire, **op. cit.**, p.42.
(٤١) المرجع نفسه.
(٤٢) يجد القارئ شرحاً وتحليلاً نقدياً لهذا الموقف في:
W.A. Christian, **Meaning and Truth in Religion** (Princeton, 1964), pp.256-61.
(٤٣) المرجع نفسه.
(٤٤) المرجع نفسه، ص ٢٥٦ ـ ٢٥٧.
(٤٥) التمييز بين الذكر والاستعمال يعود إلى الرياضي الالماني غوتلوب فريجه: (Gottlob Frege, Begriff-schrift, 1879). للتوسع في دراسة هذا التمييز، انظر:
Benson Mates, **Elementary Logic**, New York, Oxford University Pres, 1965, chap.2, pp.18-36.
(٤٦) Christian, **op. cit.**, pp.257-258.

محمد بنيس

الكتابة وتمجيد الماء

١ ـ ولدت سنة ١٩٤٨، وتثبت الوثائق الشخصية أن ميلادي كان في ١٩٥٠. بين هذين التاريخين يتحدَّدُ رحيلي ومنفاي في الثقافة والزمن. لقد قضيت طفولتي الأولى في الجامع أحفظ القرآن، كأغلب أطفال جيلي، ثم انتقلتُ إلى مدرسة معرَّبةٍ وأنا ابن تسع سنوات، والتحقتُ بالمدرسة الابتدائية الرسمية، بعد سنة من ذلك، لأبدأ الدراسة من جديد، بشهادة ميلاد حُذِفَ فيها من عمري سنتان. كان هذا الحذفُ ضرورياً للالتحاق بالمدرسة الرسمية، ومن ثم كان رغبة في الانتماء إلى ثقافة حديثة وزمن حديث، بهما وفيهما تنكشف عتمة المستحيل.

وظل هذا الحذف علامة على جُرح الانتقال من زمنٍ إلى زمن. آنذاك أحسستُ أن شيخوخة بكاملها تتهددني، والطفولة شعلة مؤجلة في ناحيةٍ ما من النَّفس. ثقافتي الأولى جعلت مني شيخاً يتوعَّدُهُ عذابُ النار فيها الشعلة المتخفية لا تهادن. بين الحالتين كان الرحيل في التمزقات والصدمات التي انحفرت على الجسد ثم الكتابة.

٢ ـ عبور اللغات، منذ البدء، عشْتُهُ ألماً. من عربية الدارجة المغربية إلى عربية القرآن، ومن العربية الحديثة إلى الفرنسية. منفى في حبسة لم أخترها. وإذا كانت عربية جبران والشابي قد أيقظت في مراهقتي ماء لم أكن مهيأً له من قبل، فإن الفرنسية استمرت، بالنسبة لي، لغة امتحان، لغة عقاب يفجؤني من كل الجهات إلى أن اكتشفت الشعر الفرنسي، وخاصة بودلير ورامبو، ثم كبار الشعراء الفرنسيين اللاحقين، وثقافة

فرنسية، أو مترجمة إلى الفرنسية، أصبحت بها أتعلم حرية العودة إلى الذات والإقامة ضيفاً على الآخر.

في عهدي المبكّر بالكتابة تأكد لي أني أعيش في زمنٍ شعري خصيب، يهاجر إليّ من المركز الشعري، في بغداد وبيروت ودمشق والقاهرة. إنّ الحيوي في هذا الشعر هو من بين ما ورطني في العربية والشعر معاً. الحيويُّ الذي من جوف مواجهة الموت يأتي، دفعة واحدة يأخذه المنفى إلى الرحيل والرحيل إلى المتاه في سؤال الزمن وأهله، بحثاً عن احتمال كينونة متوقدة بحريتها على الأرض. وشيئاً فشيئاً كانت مصاحبة التائهين في الأزمنة البعيدة واللغات التي بوردة الصباح احتفلت من غير استسلام.

٣ ـ هناك، إذن، هذه اللغات بعطرها وعنفوانها، هذه الكتابات بحيويتها المتاخية، وهناك، أيضاً، هذا الغياب الذي يشعُّ بين أزقة فاس، حيث وَدّعْتُ سيدة جليلة منذ أيامي الغامضة، أو عايشت ما كان في زمن مضى وهو يتحدّر من بقايا معمار وحِرَفٍ وموسيقى أو من شؤون الحياة اليومية وقد تمازج المتباعد في انتشار الساكنين سعياً إلى ما يخرجون به على زمن عربي يكبتُ السريرة، ويمنح الإنسان ما يموت به لحظة الميلاد، غُرباً ومسغبة أو إلغاءً وعذاباً. من زمنهم يهجْرون إلى النسيان. موتٌ يشم الفرديّ ويحشر المجموع في مشاهد الإخضاع من الحلم إلى الكلام.

هذه كلها في الدخيلة كانت متواشجة ومتفاعلة مع خارجها. لم أجتلبْ حساسية ولم يستعبدني كتاب. كانت وجهتي، بالأخرى، يوم اختليت بالقلم والورقة لأكتب، ذبذبة تتقطر من نخاعيّ الشوكي نازفة، بما تعلق مصير الكتابة. لم أكن أعرف يدي التي بها أكتب، ومع ذلك فإن يد غيري كانت تُشير إليها كيف تمحو ما لست أنا. هكذا كنت أنتهي لأبدأ. دورة حلزونية مفتوحة على اللانهائي والمستحيل. أخضع للموانع التي وضعها ليَ العروضيونَ والبلاغيونَ والأخلاقيون وأحتجُ عليها في آن، من غير علم سابق بالأيدي التي اختبرت المحنة قبْلي، أكانت يد ابن عربي المرعوبة، أم يد ابن مقلة المقطوعة، أم يد أرطو المحتضرة.

٤ ـ بصرامة فككت الارتباط مع الرياضيات التي كنت أتعشقُها واخترتُ لَيلاتِ الكتابة. بدون تردُّدٍ هتفت في المجهول أن يحملني إلى المجهول. فاس كانت كافية لأرود الماضي والحاضر والمستقبل. حيطان البيوت العالية. النقش على الجبص والخشب. شموس الزليج بهندستها المنضبطة. تدفق الماء في المَعْدَاتِ والنوافير. ظلال الدروب

الباهتة. دقات الحرفيّين في الصغارين. حلقات عيساوة من الزوايا إلى البيوت. لون الحناء على أيدي وأقدام نساء هيفاوات. كون من الأضواء والعتمات كان يطفح في دمي. والقدماء الذين كانوا، هنا، يتبادلون الأمداح غائبون. مجِّدْ هذا الغياب واحشر الأنفاس في متابعة رحمة بها تستضيء، رحمة القادمين والذاهبين.

ولكن الورقة التي تختلي بها، وحيداً، كيف تخط عليها كلماتك الأولى؟ سؤال من الذات إلى الذات، أو من غير الذات إلى الذات. إن الشعر المغربي، المكتوب بالعربية الفصحى، لم يقدم لي جواباً. شعر الملحون أو قصائد من الشعر العربي القديم والحديث كانت مع الشعر الأوروبي تتكامل في انجذابي. تبعت الشعر ونسيت ما يلغيه، لأنه المسكن الذي إليه أسافر، لذلك لم أشعر، يوماً، أن الشعر امتياز، بل سفر في سفر.

عند هذه العتبة ارتضيت المخاطرة في زمن الموانع التي تحسَّسْتُها أو في انتظاري كانت مستبدة بالمنعطفات. ما الفرق بين متاه فاس ومتاه القصيدة؟ كيف تكون لي القصيدة فاس الضوء والشطح؟ كيف يكون لصرخة أهلي مداها في الكتابة؟ وهذا الدم الشخصي كيف له أن يبلُغ الغياب مُنعقداً على أبواب المدينة، من باب الفتوح إلى باب المحروق، أو على أنحاء السكينة في العيون التي رأت ما لا أراه؟

لم تكن تلك وحدها أسئلتي ولا أسئلة الكتابة. في أهوال السفر كانت رغبة الانتقال من زمن إلى زمن معبأة بتصريف الأسئلة. والانعطافات المفاجئة لم تكن هي الأخرى محايدة، لأن الكتابة اختارت أن تكون بالإنسان العربي منشغلة، بحياته وموته، بالفردي والمجموع. من ثم اتسعت الأسئلة أو تسربت إلى شقوق النص، مستقصية نقصانه وحجة الماء الذي به يُسمّى.

٥ ـ على هذا النحو يتبين ذلك البحث عن القصيدة مترابطاً مع البحث عن كل من الذات والعالم. ثلاثة أمكنة تتوحد في الاصطدام بينها مُوَلِّدة سؤال المعرفة بما هو نقيض الرضى والقناعة. إن السؤال تدخل عنيف في المعطى الذي لم يعد بديهياً، ولذلك فهو يتضمن، أساساً، بذرة المتاه والاختلال، والخروج صراحة على القواعد القبْليّة أو التصورات المتداولة. إنه الذهاب الآخر في جنون المستحيل.

ولعل ما هيأ للمتاه فسحته هو اختيار البحث شعرياً عن الذات والعالم. فالمكان الشعري موجِّهٌ لاستراتيجية البحث والسؤال، وبه كان تعاملي مع الشعر يقرب مني رؤية مغايرة للذات والعالم.

إن البحث شعرياً عن الذات والعالم منح القصيدة حماية من الإيديولوجيا. الشعر هو فضاء الحرية والقلق والسؤال بدون مواربة. مع ذلك صادفت حماقات مارستها بعنف ونشوة أيضاً، ما دام العالم أصبح أمامي محاصراً والراحلون إلى حريتهم يضعون العالم في الخطوة الأولى للقصيدة. لست نادماً على ذلك. لكل شاعر حماقاته، وبها يمتحن هيبته. على أن الصرخة قد تتحول إلى قصيدة أو وردة في لحظة ما من التاريخ، هناك أو هنا، حيث النشيد يستعجله العذاب، وحيث الصرخة وحدها تكثف حالة جماعية للانخطاف بالممكن أو جنون الكائن.

هذا الفعل المتكامل للبحث عن القصيدة والذات والعالم يعثر على مسعاه في وضعية القيم ذاتها، وفي مقدمتها قيمتا الحرية والافتتان. قيمتان فيهما استهل الشاعر الجاهلي متعته، وأمكن لفاس أن تكون. حتى في هاتين القيمتين تعيّنه لي القصيدة نفسها. هي التي تؤالف بينهما في الشعر والذات والعالم. وعندما تنتصر وردة الحياة في دخيلتي وفي الكتابة يشملني التأكد من أن للشعر أخلاقاً بها أستحق الكتابة في زمني.

ولكن الموت يسكن الكلمات والضحكات. مختفياً يسكن أو أحياناً عن ظلمته يعلن. رؤية المختفي وإضاءته هما الطريق. فجأة ينفتح الشعر على حدود الخطر. وفي الإقامة على هذه الحدود يصبح البحث سؤالاً ويكشف الشعر عن ضرورته. في أهوال الطريق يتصاحب الشاعر والصوفي وفي وجهة السفر يفترقان. مقصد الشاعر، بامتياز، هو المكان الوثني.

٦ ـ عادة ما تختزل عملية البحث عن القصيدة في مصطلح الشكل المتوارث عن الثنائية الأرسطية. والعنصر الثاني لهذه الثنائية هو المضمون. تحديد هوية النص في الشكل أو المضمون، أو في تفاعل الشكل مع المضمون أو في شكل المضمون أو مضمون الشكل كلها فرضيات تتوزعها الحداثة الشعرية الأوروبية منذ الرومانسية إلى الآن. وقد سبق لإبدالات الشعر العربي الحديث أن اتخذت من الهجوم على سيادة الشكل حجة في اقتحام البنيات الشعرية المطمئنة بغاية ما يسترد به الشعر حيويته. وتاريخ الشعر المعاصر يؤكد هذا النزوع نحو الخروج على تمجيد الشكل.

إن جميع الطروحات النظرية لمغامرة البحث عن القصيدة، في تنظير الحداثة الأوروبية أو العربية على السواء، ظلت وفية للثنائية الأرسطية. وهذه الثنائية مجرد فرضية؛ أي أنها تتغيا وصف الواقع النصي قبل أن تكون حقيقته. لقد سبق لي، في

مناسبة أخرى، أن أشرت إلى أن الشاعر الجاهلي لم يكن علياً بثنائية الشكل والمضمون، وعلينا أن ننساها نحن أيضاً، لأنها لا تبلغ نواة بناء النص. والدلالية، بمعنى المسار الذي يتبعه النص في بناء ذاته، تقدم لنا فرصة الخروج على الثنائية فيما هي تعيد الرؤية إلى الفعل الشعري، كفعل تؤسسه الذات عبر اختراقها للغة، فلا يكون بعد ذلك شكل ولا مضمون ولا لغة، وإنما النص كخطاب يستنفر التكثيف الأقصى للذات في كتابتها.

هذا فعل الشمول، حيث النص يتبع المسارات المجهولة من قبل صاحبه. إنها ذات تاريخية، لا علوية ولا شيطانية. لزمنها ما تحتفل به، وبأقصى تورطها في الكتابة يكتسب النص حداثته. وللشمول، هنا، وضعية علاقة التفاعل الخصيب بين العناصر النصية وخارج النصية، فلا ندري معه كيف بُني النص ولا سر بذرة حيويته التي يكتسب بها النص فتنة همولة. ذلك هو ماء الشعر الذي استلذ به الشعراء والنقاد العرب القدماء وأشاروا له في جميع مؤلفاتهم باقتضاب يدل على الحيرة أمامه قبل أن يدل على بساطة ضبطه في القصيدة. من الجاحظ إلى الجرجاني إلى حازم إلى السكاكي. كثرة الماء هو مكمن فتنة الخطاب الشعري.

بالبحث عن ماء الكتابة ارتبط لدي البحث عن القصيدة والذات والعالم. عنصر يشم النص ويلقي بالذات في دوران زمنها. والبحث، بالأساس، اختبار، ولذلك فهو إقامة حرة على حدود الخطة، حيث المجهول والممنوع يتآلفان. وأعتقد، بعد هذا، أني باحث عن الشعر ولست شاعراً.

٧ ـ لكل كتابة بلاغتها، ولكن الكتابة ليست بلاغة. ويكون البحث عن ماء الكتابة افتراقاً عن الشعر الذي بالحلية أو الندب يكتفي. أن أكتب، كمغربي مخصوص، في العقود الأخيرة من القرن العشرين، يعطي لمشروع البحث والاختبار حالة لا تشبه غيرها. إن الشعر ليس إضافة إلى الشهادة، بل هو الشهادة شعرياً على تجربة العبور من زمن إلى زمن، على الانتقال من لغة لا تسمي إلى لغة تُسمّي. هذا ما قادني، بغير إرادة مني، إلى حدين أساسيين من حدود الخطر.

هناك أولاً أزمة البيت التي تبدت لي من خلال بناء البيت. فالآيات القرآنية التي كنت حفظتها في صباي عادت إليّ من جديد، فلم يعد البيت الشعري يقف عند قاعدة قبْلية، أكانت عروضية أم مركبية. دال يلجُ دالاً، والنص على الصفحة يتعرف على بنائه. إنه الخروج على المفهوم المتداول للبيت، وقد اجتلب نسْفاً للحدود بين الشعري

وغير الشعري، حيث إيقاع الذات الكاتبة، في شطحه المكين، هو وحده العليم بمخرجات الكلمات وبياضاتها. والكتابة منقادة بما أجهله. لا مشتبهةٌ بالقرآن، ولكن معه وضده في آن. والإيقاع سيد القصيدة.

إن اختلاط الحدود بين الشعري وغير الشعري في النص أصبح عَرَضاً من أعراض الكتابة. الشعر لا يوجد خارج الممارسة النصية. بها يتعرف على سماته ومآله. وكل التقعيدات التي تناهض السكن في البيت الحر تتحول إلى عِقَال يكف به الشعر أن يكون بلا شبيه. نَسْفُ الحدود أو اختلاطها بحث له الاختبار والمخاطرة، وله أيضاً مغامرة بناء سطح أملس تنسجه متاهات الكتابة.

ولكن هذا البيت الذي يتعرف على نفسه أثناء مغامرة الدلالية تعرض لما يُسَمّيه ريلكه بـ «مسرح الفقدان». إنه الحبسة. رغبة الذات تكشفت في الممارسة النصية بالانتقال من فضاء الاستعارة إلى فضاء التركيب. في غير الاستعارة يتم البحث عن اللغة التي تُسمّي. إنها ليست رؤية الأشياء بما هي غير متعودة عليه، أكان مصدرها العين الثالثة أم اللاوعي، ولكن عيش الأشياء في جسد يصبح غريباً عن صاحبه أثناء الكتابة. لا يكون الإيقاع سابقاً على القواعد النحوية ولا لاحقاً لها، ولكنه في الكتابة يتعرّف على نفسه. والحبسة، في هذه الحالة، تبتعد عن أن تكون عجزاً عن النطق (أو الإفضاء) بلغة منظمة في الداخل، بل عنفٌ يسلب الخطاب إمكانية الخضوع لقواعد النحو، وتكون الكتابة مصابة بعْدَوى المستحيل وبصرخة العبور.

هكذا تجر الذات الكتابة إلى طقس الهذيان. لا علاقة لهذا بالسريالية التي فصلت الرأس عن الجسد، واختارت الغرابة كمكان لإعادة بناء النص. الهذيان في التركيب والنحو يعثر على معبره. الجملة لا تلتئم، والتركيب يظل مشوَّشاً على الدوام. والهذيان يسري في التاريخ والثقافة أيضاً، فلا تتحقق فيه هدنة مع المتخيّل الذي تُعرّضُ به علينا الأزمنةُ ومنتوجاتها الثقافية. الهذيان مكانٌ لتشظي وبعثرة القبْلي. في الكتابة وبالكتابة. حتى تبلغ صرْح المرجعية والمعنى مزوبعَيْنِ في جسد القصيدة.

أما الحد الثاني الذي أخذه الإيقاع إلى حيث يشاء فهو بياض الصفحة. مع الشعر المعاصر تعرفت على صفحة الشعر التي تفقد أختها. هذه صفحة لانهائية مجهولها هو حتم الاستمرار. والحبسة التي قادت التركيب إلى هذيانه هي نفسها التي فعلت على بياض

الصفحة فِعْلها. الفراغ يضاعف من جمالية الانشقاق والنقصان، والمسارات مأهولة بالمتاه والزوغان.

تذكرت العينُ تاريخها هو الأخر. إنه الخط المغربي المكبوت. تخطيطات القندوسي تسبي العين وتقذف بها إلى غاية الحُمى. فاس تتقد في الأعضاء ثانية. أزمنة مهددة بكاملها تنقاد إليّ. واليد التي خطت على اللوح الخشبي ذات يوم بالسماق تهجم عليّ بصوتها المنسيّ. فتنة تأخذني الكتابة إلى هذيان لا يخفي مكره. ألقٌ ينفجر في المنبهة البعيدة ويلوب. والعبور من زمن إلى زمن ينصت للجرح، ويستهدي بالومضات الخفية التي لا تدركها العين المنضبطة. هناك أنفرد بها. في الشروح العصية على الاختزال. في زمهرير الصمت. من هذا المدار يأتي ماء الكتابة أيضاً. ثم الجسد لا يخشى حضرته ولا الكتابة تنسى مستحيلها في آن.

٨ ـ هناك تقليدية معمّمة عبر العالم العربي، ولكنها في المحيط الشعري، ومنه المغرب، مضاعفة. ترى إلى الماضي الشعري، وغير الشعري، في واحديته. فتمنع كل سؤال أو مغامرة، وترى إلى الآخر في ضديته، فلا سفر ولا ضيافة. هي ذي وضعية لا تاريخية. تنسى الماضي وتكبت المستقبل. في اللازمن تنتخب الموانع لإضافة الموانع. ويبقى سؤالي، في المغرب، ممنوع الأفق. إنه المنع الذي يطال حق الذات في حرية الكتابة واختيارها. ذلك هو المشهد الشعري الذي يفصل بين الزمنين. يرفع الجدار الذي يستحيل اختراقه. والكتابة تعي، تبعاً لذلك، احتجاجاً وخضوعاً في آن. اليد الثالثة تظل مهددة، وفي الجبة تسعى إلى حريتها المعتقلة.

وجاءت الرومانسية ممجدة للحاضر والمستقبل. بهذا التمجيد كبتت الماضي من حيث هو زمن ورؤية منافية لما جعلت منه الحداثة نموذجها، تقدماً وغائية وحقيقة. كانت الرومانسية الشعرية متفاعلة، في موقفها، مع أنساق فلسفية وجمالية أعطت لسلطة الحاضر والمستقبل ما تقوض به سلطة الماضي وما تهَب به لرؤيتها هيْئة مقدس جديد.

ومع ذلك فإن علاقة الرومانسية بالماضي لم تكن ملساء. شقوق للعلاقة ترسخت. وفيها كان لتعدد الماضي فعلُه، رؤية وممارسة نصية. إن استعادة المنسي أو تصعيد المكبوت أصبحا متعاضدين مع مغامرة البحث، لدى شعراء نادرين، عن دلالية مخصوصة بالذات التي لا تتكرر ولا تتشابه. لم أعش الظفر الرومانسي، ولكن سؤالي، كمغربي، يرغب في العبور من زمن إلى زمن، يذهب مباشرة نحو تلك الأزمنة كلها، بدءاً من المأزق الذي

استدعاء ومن الاختلاف السعيد مع ما ليس ذاتي التي تكتب في زمنها.

إن إبدال بناء البيت الشعري، أو الإنصات لحبسة التركيب والنحو، يتكاملان مع الصفحة المتعددة بوشومها التي لا تنتهي، من قصيدة إلى قصيدة. وذلك الماضي المتعدد، الذي به أنتمي لسؤالي، هو نفسه الذي يتكلم باستمرار في كتابة لها الأزمنة البعيدة والقريبة. والدلالية المغايرة التي تتغياها قصيدة تكتبها يدي الثالثة ليست أقل أو أكثر حيوية من دلالية قصيدة قديمة. هي فقط دلالية تستقصي ماء حيويتها من خلال ذات لها العبور من زمن إلى زمن. بذلك يبتهج الكوني في الهامشي الذي لا نبلغه إلاّ نسكاً ومجاهدة.

الماضي المتعدد حجة إضافية للبحث عن القصيدة والذات والعالم. في السؤال وكتابته. سؤال الغائية والحقيقة. بذلك انتهج نيتشه اجتثاث الأصل. ولئن كان هيدغر، وهلدرلين قبله، يعود للأصل، فإن تقويض مفاهيم التحول والتغيير والتجاوز والتطور كان ضرورة لقطع صلة الرحم مع الحداثة التي ترى إلى الماضي في واحديته وعدوانيته، لأنها لم تتعلم كيف تمارس اختلافها السعيد معه.

ومصادرة الماضي المتعدد، بمبرر ديني أو سياسي، اعتقال لليد التي في الضوء تقيم. ضوء الأموات والأحياء. ضوء المخاطرة. اعتقال تحياه الذات وكتابتها. بمفردهما. صرخة أو وردة. يمنع التقليد كل إنصات أو رؤية. وسلالة الإخضاع متمادية في مواسمها. العابرون لا يرون إلى الوحل الذي يسمونه مجداً، لذلك تكتسب الكتابة سراديبها حتى تحتمي بها في حريتها. حرية الإقامة على حدود الخطر بما هي شرط الكتابة في زمن يمنع الأشياء عن تسميتها.

الماضي المتعدِّد، كما يحدده نيتشه، لا يعني، حين يعود عودة الشيء ذاته ولا عودة إليه. إنه إعادة التشكل في الزمن والذات الكاتبة. بهذا يعلمني الماضي المتعدد أي سليل ثقافة باذخة. من أقاصي اليمن إلى أعالي الأندلس. أماكن على جسدي انحفرت وفي الكتابة أستعيد تملُّكَها. وها هو الزمن يناهض ما كان وما سيكون. يهب لي الصمت لحظة الميلاد فيها الهذيان يعْرجُ ثم يعْرجُ حتى يكون الفراغُ سيّداً والغيابُ أعزَّ ما يُطلب. هكذا جلالُ المحْوِ يعرِّش في الكتابة.

٩ - أدرك فرنسيس بونج، في منهجيته الإبداعية، أن سقراط أخطأ عندما استدعى الشعراء وطلب منهم أن يفسروا له قصائدهم التي وجدها ذات صياغة متقنة. الشعراء لا

يفسرون قصائدهم، ولو فعلوا ذلك لبطلت ضرورة كتابة الشعر. للشعراء، فقط، إمكانية التأمل في طرائق وعادات كتاباتهم، تبعاً لما يتهيأون له من حساسية بالأشياء والعالم في زمنهم. تلك هي علاقتهم بالمحيط واللغة معاً.

قديم هو تأمل الشعراء في شعرهم. في كل الحضارات نجد ذلك. غير أن سيادة فكرة البداهة والارتجال عادت، مجدداً، مع حداثة الشعر العربي، منذ نهاية القرن التاسع عشر، لترسم مجافاة التأمل والتنظير، رغم أن أبرز شاعرين تقليديين لتلك الفترة، وهما البارودي وشوقي، كتبا مقدمة لديوانيهما، بل إن لكل منهما كتابات عديدة تخص الشعر ونظرتهما إليه.

فكرة البداهة والارتجال لا تنطبق دوماً على الشعراء. وتأتي حداثة الرومانسية الأوروبية، مع شعراء يينا، في ألمانيا، الذين جعلوا من النظرية أدباً. وفي الجهات المتباعدة من أوروبا وغير أوروبا، نلتقي بتأملات الشعراء وتنظيراتهم، إلى الحد الذي يمكن معه القول بأنها أساس المعرفة القصوى بالشعر. لا مبالغة في حكم كهذا، إنها الخلاصة المنعشة التي ينطلق منها هيدغر، فيلسوف الشعر في القرن العشرين، ولا يبتعد عنها كبار الشاعرين والنقاد، من ياكبسون إلى نورثروب فراي.

إن الرومانسية الأولى، التي دعت، في ألمانيا، إلى إعادة ترتيب وضعية الأجناس الأدبية في النص، هي نفسها التي حصنت مشروعها بالنظرية كأدب. وأي عجب، بعد هذا، في أن ينتج هلدرلين نصوصاً شعرية وروائية ومسرحية ونقدية. التصنيف محنة النظريات التي يعتمدها النقاد. وها نحن، في القرن العشرين، منذ إزرا باوند وبول فاليري إلى الآن، نعيش انتقالات الكتاب المفاجئة من التنظير والتحليل إلى الإبداع الأدبي. بل إن نهاية هذا القرن تشهد كتابة التأمل الذاتي أو سيادة المتخيل، كوجه آخر لمأزق النظريات النقدية التي تواجهها انقلابات المرحلة، معرفياً واجتماعياً ـ تاريخياً.

كل هذا يضيء فعل فك الارتباط مع فكرة البداهة والارتجال، وقد نتج عنها أن التنظير مهمة النقاد وحدهم. أعتقد أني تعلمت من ذلك، إنْ قليلاً أو كثيراً، وخاصة في لحظتين أساسيتين يغتني فيهما، ومن جهات عديدة، ضرورة ممارسة التنظير إلى جانب الممارسة النصية. بذلك كنت أراقب الزمن موشوماً على جسدي.

من نهاية الستينات إلى نهاية السبعينيات أخذت بداياتي الشعرية في طرح أسئلتها على مفهوم الشعر ووظيفته في المغرب. هذا هو الأسبق. ما كان يثيرني هو استمرار

القناعة كشرط شعري. قضايا الالتزام والبعد الخارجي للشعر كانت منشبكة مع البحث عن الذات والقصيدة؛ ولكن بأي مهماز يمكن أن تحرر الشاعرية من معتقلها؟ ومتى يمكن للشاعر أن يتملك حق الكتابة؟ لهذين السؤالين تاريخهما. والسؤال، آنذاك، هو ما رفعت به الحجاب عن عتمات مسكوت عنها أو منسية بكل بساطة، وبه كان للمخاطرة تجاوب مع حماقات لست عليها نادماً. تلك أهوال الطريق. النص الذي جرّب الهاوية هو ذاته الذي انقاد، بحساسية القلق، إلى مواجهة الموت في حضرة الحبسة والهذيان، بحثاً في القصيدة عن العالم الذي كنا نريد له أن يتغير ولا يتغير، متشبثين بالخطاطات النظرية المنتصرة في بلاد شبيهة ببلدي وبالعالم العربي، أو شاهدين على زمن العذاب والألم.

مؤسسات تنشىء للمنع سلطته. دينية، سياسية، لغوية، ثقافية، اجتماعية. هذه كلها كانت تترك الشعر خارج الشعر. محاكمة لا تتوقف، في المغرب وخارجه. تصعّد كبت الشعري وضرورة المخاطرة من أجله. صرخة أو وردة تفاجئني القصيدة. وبأي استعداد يمكن للحوار أن يكون. لن أختزل وضعية قصيدتي، ولا وضعية الشعر المغربي الحديث. أي فائدة في ذلك؟ القصيدة التي تختار العبور نحو حريتها تتحول إلى معتقل. والتهمة ثابتة. ليس الشاعر، بعد هذا، بطلاً أو شهيداً. هناك هذه الغربة المضاعفة. المنع والصمت معمهان. لذلك تستبد بي الحبسة ويطوّح الهذيان بالجسد والكتابة. تاريخ بكامله يتدخل في بناء البيت. المركز الشعري الذي يلغي المغرب (وغيره) تحتضن فيه المؤسسات المغربية، عبر تاريخها، منع الشعر. وها هي الصرخة تمزق الشريان. وللقصيدة يتمها، بدم الأجداد والأحفاد تنكتب، وفي المتاه يتسلّمُها المتاه.

مع بداية الثمانينيات تملّكني إحساس شرع في نسج فضائه. خطابات التقدم أمامي تتفسخ من موقع لآخر. الجغرافيات الكبرى والصغرى تتعرض لما يمحوها. اضطراب في الرؤية والمسارات المتعجلة. حوض الاختيار ينخسف. أعلام باردة. سماوات مرصوصة. والدم لا يتوقف مداه.

هذه الحساسية المتجددة بما يندفع فيه العالم وبما تتكلم به الوشوم غير المعتادة كانت لحظة عبور من زمن إلى زمن. وحداثة الشعر العربي بمآزقها أصبحت مصاحبة لتأمل صموت. وفي المكان النظري كان عليّ أن أستوعب الشعر والزمن معاً. مآل الحداثة العربية لم يكن وحيداً، فيما هو يتطلب مساءلة الذات والآخر في أفق إعادة صوغ مقدّماتِ ماءٍ حيويةٍ بها يستمر للشعر شرطه الإنساني، منتصراً على برودة البلاغة والتجريد أو على يبوسة السريرة.

لم أخش شيئاً. والبحث عن القصيدة والذات والعالم مسعاي الذي لا أهادنه. نظريات ونصوص تتعرّفُ على عماها. الذات والآخر منجذبان نحو السؤال. والعلاقة المختلة بين النص وبنائه، بين الذات والعالم أيقظت الكتابة، مرة أخرى، على مستحيلها. في عنف اليومي والنظري والنصي.

١٠ ـ هل الكتابة المستحيلة تعني نهاية الشعر؟ يختلف طرح هذا السؤال عن التوجه المعمّم الذي يعطي للرواية امتيازاً، في الراهن الأدبي، على الصعيد العالمي. موت الشعر في بلدان أوروبية، وغير أوروبية، يرافقه موت الرواية أيضاً. لقد تزامنت الرواية الباذخة مع الشعر الباذخ. والإعلام هو وحده الآن سيد الخطابات. إنه الموزّع للمراتب والوظائف. وحتى الفنون التشكيلية التي تحررت من قيود اللغة، تمثيلاً وحكاية، تتعرض للبذاءة. والإعلام المستحوذ على الثقافة، في العالم الصناعي والتكنولوجي، مدمِّر لكل حيوية إبداعية في العالم العربي. إعلام له مباشرة الآني والعابر. تختار له سياسة الصمت والإخضاع ما يترك الثقافة حلية للمآدب والمآتم. وعندما يتحول الشعر والرواية إلى سؤال ومخاطرة فإنهما يتقاسمان النفي معاً.

ويعود الديني، عبر العالم العربي، بعد أن كان مشتغلاً في السياسي الذي فشل في تبرير حجته. عودة الديني طالت الثقافي، ومنه الشعري، لاسترسال إلغاء الذات واستئصال المستحيل في الكتابة وبالكتابة. لعودة الديني دعوى بدعة الحداثة. ويسوطها تتضاعف المطاردة. المقصلة جاهزة. وللشعر منفاه العظيم.

وضعية الشعر صعبة ومقلقة. ولكنها كذلك كانت على الدوام. الأقنعة هي التي تتبدل. وحرب اللغات الدينية، السياسية، العلمية، الإعلامية، وغيرها حتماً، تبتغي إلغاء المكان الوثني، بما هو المكان الشعري بامتياز. حرب اللغات تعني هيمنة الجفاف. جفاف الخطابات والذوات.

لم نعد نعيش، بالتأكيد، زمن بيانات اليقين والخطاطات السابقة على كل إنجاز. ولكن القصيدة، العليمة بوضعها الصعب، ما تزال في السراديب تبحث عن مائها. الصمت المأهول بدم الزمن هو ما تتعلمه القصيدة. صمت لا ينسى. لأنه إنصات الخلايا للغياب. في الصمت تسهر الرؤية على حالة الدم. ونهاية بيانات اليقين تسمح للشعر أن يتأمل هاويته فيما هو يتأمل ضرورته في زمن لن تكون ليد على الشاعر سلطان. يده هي

الأخرى افتقدت ختم الحقيقة. والراسخون في القلق، يتعلمون بحساسيتهم، أولاً، كيف يواجهون الموت.

هكذا تجرؤ القصيدة على التحرر من تاريخها الشخصي أيضاً، من المعلوم فيها، عناصر أو بناءً أو دلاليةً. تقبل بعماها في ليل العالم ومعرفته. ما لا تنساه القصيدة هو حريتها الأولى في الانتصار للسفر وأهواله، بحثاً عن كتابة تمجد ماءها. ولن يكون، بعد هذا، شيءٌ يُسمّى وضعاً نهائياً للغات والأجناس في النص. النص نفسه مدعوٌّ لعصيان النص. والسراديب هي المعبر الرحيم لذات لا تخشى يدها الثالثة، وهي تشطب أو تمجد الفراغ.

انتصار المعلوم والجاف في الشعر العربي يقصي ضرورته وحداثته. يجعل منه لغة يَبِساً، كما يقصي استحالة الكتابة إلى طرفها البعيد. والإقامة، الآن، على حدود الخطر مجاهدة نُسْكيّة لتفكيك المفاهيم التي لم تختبر عماها في الشعر وبالشعر، سعياً نحو هذا المكان الوثني الذي تَسْتعيد فيه الكتابة شرعية أن تكون حرة في الإنصات لدمها الوحيد، دم احتضار لغة، ودم الباحثين عن ماء القصيدة. وقلق الاستحالة أول ما يجتلب به الشعر حداثته الأخرى.

محمد بنيس

اشارة:

كتب هذا النص، أساساً، لندوة حول «الملامح الرئيسة للإبداع الروائي والشعريّ في العالم العربي، في مطلع القرن الحادي والعشرين»، كانت منظمة اليونيسكو تنوي إقامتها في تشرين الأول ١٩٩٠، ولم تنجح. فقد منعت إقامتها في الإسكندرية، كما كان مقرّراً بدئياً. ومنع عقدُها كذلك في فاس بالمغرب، بعد الاتفاق عليه.

شيركو بيكه س

سبع وعشرون قصيدة

١ ـ صندوق

مرَّةً أمضيتُ نهاري كلَّه مع نحلة
وحين هبط اللّيل، ظلَّ قلمي ساهراً
حَتّى اشْتارَ لي عسلاً
سكبه في قصيدة جديدة.

ومرَّةً رافقتُ طول نهاري دودةَ حريرٍ
وعندما حَلَّ اللّيل، كان حَريرُ خيالي
قد التفَّ بخيوطه المُرهفَة
حول قلمي

ومرَّةً طولَ نهاري، صادقتُ حمامةً
وعندما جاء اللّيل، جاءَني معه حبٌّ أبيض وأعطاني حزمةً من الأشعّة البهيّة.

في نهارٍ آخر، أَلِفْتُ سنبلةً
ولَمّا أقبلَ اللّيل، صار قلمي كمثل نُشّابَةٍ
تستعدّ لكي تُهيّء
الخبزَ السّاخن.

لكن، عندما تصادقنا، فقراءُ الوطن وأنا
بادرتُ فاتّخذتُ مِن قلبيَ صندوقاً
أودعتُ فيه العسلَ والحريرَ والأشعّة والخبز
وقدّمت هذا كلّه هديّةً لهم.

٢ ـ مقارنة

الآن، منتصف اللّيل تماماً،
يتطابَقُ عقربا السّاعة تطابُقَ الكرديّ والحزْن،
منتصف اللّيل، عشرون سيجارة، ومفتاح كلمة واحدة.
الآن، ما بعد الواحدة، يتباعَدُ العقربان
تباعُدَ الوطنِ وعينيّ.
ما بعد الثانية، قلَمٌ وأوراقٌ وأشياء مبعثرة
كمثل تَبعْثُرِ المنفيّين.
ما بعد الثالثة، غرفةٌ، دخانٌ، رمادٌ، منفضة
وثمّة شاعرٌ ينامُ
وإلى جانبِهِ قصيدة ساهرة.

٣ ـ عبور

ـ ألا ترونها، تلك النّباتات الزّاحفة على بطونها وأيديها؟

- إنّها قرابين زمنٍ مضَى
سمَّلَ الشوكُ عيونهنّ في الزّنزانات.
- نبتة اللّبلاب، إحداهنّ
ألا ترونها، لا تستطيع أن تعبرَ إلى الجانب الآخر،
إلاّ إذا أخذت برفقٍ بيَدَيْها، نافذةٌ أو حائطٌ أو شجرةٌ مُبْصرة؟

٤ ـ ترصّد

كلَّ خريفٍ، أرى ذلك الكهفَ، يقف خلفَ المضيق
يضع عينيه على كوّة الحجر، ويترصّد.
بشهوةٍ، يختلس النّظر إلى أجسادِ
أشجار الكمّثرى العاريات
وهنّ يغتسلْنَ برذاذِ الشّلاّلات العالية.

٥ ـ حلاّق

منذ زمنٍ بعيدٍ، وتلك الكروم يطولُ شعرُها
كانت جدائلها مسترسلةً في هذا الصّيف، خصوصاً
في موسم الرّقصة الصّيفيّة.
الآنَ، مِن نافذة هذه الغرفة،
أرى إلى الخريف، واقفاً على قدميه،
كمثل حَلاّقٍ بأصابع طويلة، يقصّ شعرَها بسرعةٍ خارقةٍ،
بمقصّ كانون،
وبين آونةٍ وأخرى، تجيء الرّيحُ التي تعمل عنده،
وتمسح بمنديلها العريض ما علق من الشّعر

في قَذَالِه وعنقه،
وتقذف به إلى هاوية الوادي السّحيق.

٦ ـ واحد منا، فقط

ذات مساءٍ، تَيَسَّرَ لنا أن ننجوَ برؤوسنا
في مطرٍ منهمر، وكان علينا ألّا نتوقّف.
صَفًّا متراصًّا من الدّموع، كنّا
صَفًّا مبعثراً كالدخانِ، كنّا، ونحن نصعدُ القمة.
جميعاً، كنّا مُبلّلين
أنوفنا ميازيب لرؤوسنا، وأرجلنا ميازيبُ لأجسادِنا
كان الأطفال كالسّنونّوات المبلّلة
كانت زوجاتنا كشجيرات الخريف
كان الشيوخ كمثل أحصنة مُنْهكة
وكنّا جميعاً مبلّلين،
ما عدا واحداً منّا، كان حيث هو مُطْمئنًّا:
إنه الجنينُ الذي يَلْبدُ تحت المظلّة الجلديّة
التي تُظلّل بَطْنَ زوجتي.

٧ ـ مذكرات

كتبت الوردة مذكّراتها
وكان معظمُها حول عيون الماء الجميلة.
كتب الماء مذكّراته
وكان معظمها حول القامة الرشيقة للغابة.

كتبت الغابة مذكراتها
وكان معظمها حول الأرض العاشقة.
وحينها كتبت أرضي مذكّراتِها
كانت كلّها، جميعُ صفحاتِها، حول
حريّة الماء والغابة والغد.

٨ ـ جائزة

انظرْ، إنّها أرضٌ واحدة
لكنّ المطر يَهطل على جزءٍ منها،
ولا تنزل على الأجزاء المجاورة قطرة واحدة،
هكذا جَفّت وتَحلّتْ.
تلك هي الغيوم
توزّع في هذا الموسم جوائزها من الماء
على بقاعٍ لم يتخذ منها الجرادُ
معسكراتٍ له في السّنة الماضية.

٩ ـ ذلك الجبل

ذلك الجبلُ الشّيخُ ذو العنقِ النّحيلة لا يتوقّف، طول يومِه،
عن القراءة في كتب التّلال والأنهار والسّهول المترامية أمامه،
فيها يُطلّ عليها مِن شُرُفتهِ العالية.
قالت سحابةٌ:
أعرفُ جيّداً هذا الأصلعَ ذا اللّحية الكثيفة
إنه يحفظ عن ظهر قلبٍ

مئاتٍ من قصائد الثلج والمطر والعاصفة،
فلا تخدعنّك تظاهره بالمَسْكَنة،
أعرفه جيّداً، فهو ليس كما يبدو. أعرف أنّه
قرأ الكثير من الأقاصيص، بل أعرف
عددَ الرّوايات التي قرأها -
روايات الأنهار العظيمة، التي قرأته هي أيضاً.
لا يخدعنّكَ تظاهره بالصّمت.
إنّ له ذاكرةً حادّة، -
يتذكّر، مثلاً، متى تمضمض الماءُ بالبحار،
ومتى كان الفأر طفلاً يحبو.
وأعرفُ جيّداً ما يكتنزه من مجلّدات معاجم الغابات
ومن الآلاف المؤلّفة لأعشاب الكلمات:
الرّطب منها والجاف. -
أعرفه جيّداً - ذلك الجبلَ الشيخَ ذا العُنق الطّويلة.

١٠ - تماثل

حبّكِ ريحٌ ويشبه الرّيحَ تماماً،
كلّما همَمْتُ بالاشتعال، يأتي ويُطفئني.
حبّكِ ريحٌ ويشبه الرّيح تماماً،
كلّما اشتعلْتُ، أتى وزادني تأجّجاً.

١١ - أمّ الأناشيد

لو تُخرجون من قصائدي وردةً واحدة،

يموتُ موسمٌ من مواسمي الأربعة.
ولو تخرجون منها حبيبتي
يموت بين مواسمي اثنان.
ولو تخرجون الخبز منها، تموت ثلاثة مواسم.
وإذا أخرجتم الحرّية،
فإنّ سنواتي كلّها تموت،
وأموت أنا معها في اللّحظة نفسها.

١٢ ـ أفق

لقصائدكَ غرفةٌ واحدةٌ للقاء الأحبّاء،
لقصائدكَ نافذةٌ واحدة هي الأفقُ كلّه لرؤياك،
لقصائدك كرسيٌّ ومنضدة هما كلُّ عالمكَ.
لهذا، كانت قصائدك ضيّقة النّفس، قصيرة القامة
لا تتعدّى قفزاتها، فوق رأسك،
بمترين أو ثلاثة،
وتلك هي، يا صديقي، مُصيبة الشّعر.

١٣ ـ الثلج

مُنذ صباي، منذ البداية، كان حبّكَ
مثلَ كرةٍ ثلجيّة صغيرة، ككرة الطّاولة.
مضتِ الأيام، وها أنا الآن أنظر:
كلّما ازداد العمر انحداراً،
تلتفّ الكرة الثلجيّة حول نفسها، وتكبر، وتتدحرج.

سيجيءُ يومٌ، يا وطني الأبيض الحزين،
لن يَتحمَّل فيه قلبي ثِقلَ جبل ثَلجي.
أنا لذلك مطمئنٌ إلى أنّ هذا القلب الصّغير
سيقتل على يدكَ ذات يوم.

١٤ ـ قنديل

في تلك اللَّيلة، داخلَ المضيق الجبليّ
كانت القناديل كلّها مطفأةً، إلا واحداً:
كان قنديل شاعرٍ يسهر على جرح قصيدةٍ ساهرة.

١٥ ـ مأساة

قال لوركا: أمس قتلوا إحدى كلماتي،
فجلست مع قصائدي في مجلس عزائها.
اليوم، مِن أجل الكلمة الشهيدة نفسها
وضعت الكلمات الجميلة البريئة في العالم
واحدة واحدةً
منديلاً أسودَ على عنقها،
حِداداً.

١٦ ـ حكمة

ثمّةَ أشياء كثيرة ينخرها الصّدأ
ويلفّها النّسيان، ثم تموت ـ
كالتّاج والصولجان والعرش.

وَثمّة أشياء أخرى كثيرة لا تهترىء
ولا يدركها النّسيان، ولا تموت أبداً ـ
كقبعةِ شارلي شابلن،
وعصاه وحذائه.

١٧ ـ احتراق

على سلالم الخوف، كان الظّلامُ كمثل لصّ
يتسلّلُ بهدوءٍ إلى أعماقي.
حين وصل إلى السّويداء، أرادَ شيئاً ما،
وَسُرْعانَ ما أشعلتُ حبّك،
فاحترقَ الخوفُ والظلام.

١٨ ـ طفولتي

أتذكّر ـ لم يكن، على مدى البصرَ،
إلاّ الثلج الثلج؛ كان كل شيءٍ أبيض
إلاّ ثوبَ والدتي:
كانَ أسودَ ـ وتلك هي طفولتي.

١٩ ـ العاشق

لِلْمرة الأولى، حدث في الغابةِ أن تمرّد قصَبٌ على قبيلته،
كان العاشق النّحيلُ متيّماً بهوى الرّيح الجنوبية.
قالت القبيلة القصبيّة: هذا حبٌ مهني.
قال العاشقُ المجنون: الجميع في كفّةٍ،

وهذه الرِّيحُ في كفّة، وهذا قلبي.
اشتعلَ حقد القبيلة القصبيّة،
ولكي تعاقبَ العاشق الذي جمد النّدى في عينيه،
جاءت بنقّار الخشب، ليثقب جسده
أخذ منقارُهُ الحادّ يعمل حتى كوّن خمسة ثقوبٍ أو ستّة،
مُذّاكَ، تحوّل العاشِقُ إلى نايٍ،
مُذّاك، وجرح العاشق يغنّي للعالم،
حُبّه لِلّريح الجنوبيّة.

٢٠ - شاهدة

تقاطع شارعين: صليب،
تبعثر دم: جريمة جديدة،
عصفورة على السّلك: شاهدة وحيدة
لن تدعوها للشهادة أيّة محكمة.

٢١ - قمر آخر

لا هذا القمر، بل آخر أكثر جمالاً
كان الماء يعشقه ويُجَنّ به،
كما لو أنّ يدَ الموج لن تَصِل إليه.
مرّةً سافرَ إلى الصّحراء، وغاب لياليَ عدّة
حين عادَ، كان غبارُها قد غَطّى وجهه، وثيابه الفضّية،
وكان الماءُ نائماً آنذاك.
قرّر أن يستحمّ، واستعجلَ النّزولَ إلى البحر،

فَزلّت قدماه فوق حجر أملس، وغرق.
نهض الماء مُرْتَبِكاً،
بحث عن القمر في القاع فلم يجده،
بحث عنه في السّطح، فلم يجده.
منذ تلك اللّحظة،
وُلِدَ بين القاع والسّطح، المَدُّ والجَزْر.

٢٢ - الرائحة

كانوا ثلاثةً: أعمى وأصمّ وأبكم
يجلسون فوق مصطبة حديقة،
الأعمى يرى بعين الأصم
والأصمّ يسمع بأذن الأبكم،
والأبكم يفهمُ من حركات شفاهها.
وكان الثلاثة يتنشّقون سويّةً،
رائحةَ الوَرْد.

٢٣ - الشبل

قال السّيلُ لِصيّاد السّمك:
لِغضبي أسبابٌ عديدة،
والسّبب الأكثر أهميّةً هو أنني
مع حريّة السّمكة الصّغيرة، وضدّ الشّبكة.

٢٤ - زِز

هكذا خُلِق هذا الجبل

يشبه تماماً رجلاً طويل القامة، نحيلاً
يرتدي في الفصول كلها، معطفاً رماديًا، ويقف مُنتظراً.
لمعطفهِ أزرارٌ من الحجر:
هكذا خُلق هذا الجبل.
اليوم، في أوّل الفجر، كان قَصْفُ الطّائراتِ شديداً،
وكان قلبي مع هذا الرّجل الواقف.
انتهى القصف، وظلّ في وقفته، لم يُصِبْه شيء
إلاّ أنّ زرّاً من أزرار معطفه،
سَقطَ في أثناء القَصْف.

٢٥ - الموت

حين ماتت ورقة شجرة، مات أحدُ حروفي
وحين مات نبع الجبل، ماتت إحدى كلماتي
وحين ماتت حديقة مِن حدائق رؤياي، ماتت جملة.
لكن، يا طفلة قرية (هَهْ له دن)،
يا طفلة السّنوات العشر،
ماتت دفعةً واحدة عشرٌ من قصائدي،
حين قتلوكِ.

٢٦ - حوار

- آه، عفواً نسيت اسمك،
ربّما التقينا مرّة في مكانٍ ما.
- في ساحة الطفولة، مع المطر،

اسمي «فرح».
- آه، اذكر. لم أكن أصدّق الحزنَ،
حين يقول لي:
لم يعد «فرح» كما عرفته سابقاً
هو الآنَ وحيدٌ في الوطن
بلا مطر، وبلا أصدقاء.

٢٧ - رسم

رسمتُ طيراً:
جعلتُ من كلمةٍ راساً له، ومن رأسِ قلمٍ منقاراً،
ومن وَتَرٍ عنقاً، ومن حفنة طينٍ جسماً
ومن حبّة كرَزٍ قلباً، ومن عشبة ذيلاً،
غير أنه لم يطر إلاّ عندما جعلت من فرشاة
فان كوخ، جناحاً له.

شيركو بيكه س

[ستوكهولم]

محمد الحارثي

أقراص الشمس

١ ـ قصيدة الفرح

هذه المرة
سنرأف بفرحنا الذّبيح
ونفكّك، بسأم الهمّة، خشب
جنازته اليومية
حيث نقوده من سمكة العين
نحو حانة القصد
لنسكر وإيّاه
حتى نراه
بعين السّمكة
ذبيحَ الفَرح.

٢ ـ بين عصفورين

بالزنبقة ذاتها بين عصفورين
في حديقةٍ عامّة

نفتحُ هذا اليوم
بكأسٍ من الكلام
وطاولة من الوقت
كأنّما لننسى
كأنّما لنتذكّر
الأيام الخوالي
الأيام المليئة
كأنّما
لن تعود من مَساء الماضي
كأنّما
لن تقبل من صَباح الغيب
تلك الأيام
بالرّتبقة ذاتها
بين عصفورين
في حديقة عامّة.

٣ ـ الهواء المقدس

في الليل المسْكُوك من
قناديل خجُولة
يَفتحُون
صندوقَ الرّغبات القديم
حيث الهواء المُقدّس
خفيةً يتسرّب
ويُعدل أعزل

لا ترصُدهُ قامات الشوق
المستديرة
في العيون.

٤ ـ أقراص الشمس

كلما لسعتْهُ الشمس بحزمة من عصيّها المشعة
في بِرْكةٍ من عَرق طابور مدجّجٍ
بوردة الانتظار الماهر،
حَلُم
بصباحٍ مُعَمّم بغمامةِ كاهن
يرعى قُطعان النَّسيم بيدٍ من هواء
في الآن الذي يَهَب، بيدٍ معدنية، أقراص الشمس
لِحُوتٍ على وشك الانقراض

كلما لسعته الشمس
استيقظ من حُلم.

٥ ـ كمبيوتر

طَرَدتْنا الأيامُ من بهائها العالي
ومن الحلم الذي حلُمناه أبجديّة تضفرُ
عروقَ السّفر فينا بِجُزُرِ الوهم الأول

طَردتْنا
لنكون في آخر المطاف
عبيداً خُلَّصاً

لحاسب آليّ يفقَهُ كلَّ شيء

إلّا قصيدة
تُسيلُ دموعَ الأصابع
على لوحة المفاتيحْ.

٦ ـ موظف

يفتحُ النهارَ قميصاً لفراغٍ سيِّد...
عبَارة للبلِ يضنى من جسورِ الكلام الجازم
يُوقظ أولى عَتَبات السُلّمِ من سلّم الغفْوة
ويقطفُ وردة الباص ليهْديها كآبةَ الوظيفة

يمحو ويُمحى بُمدية الفراغ
ليَمنحَ، أخيراً، عقارب السّاعة مُخيّلة الخيول المهزومة
أملاً في ترويض ظهيرةٍ مراوِغة.

يُحشرُ، ببطءٍ، في قطيع العودة
وينام بذاكرةٍ منقوصة.

٧ ـ ذخيرة الرأفة

بعد محاولة فاشلة أيضاً
أخرج من مسدسه الغافي
رصاصاته الستّ
ووضعها تحت الوسادة
ذخيرة قويّة
لليلةٍ أكثر رأفة بأشباهه

وتمدّد
ممزقاً وصيّةُ الألف
مفكراً قبل النوم
في الطفلِ الذي
حدّق في عين مسدس
غافلاً عن براءةِ الأصابع
وهيَ
تضغط الزّنادْ.

٨ - ختم الماء

[إلى سعيد بن راشد، غائباً]

ها هو صديقنا القديم
يخترقُ آخر متاريسك، أنت الذي بلا
حتى قلعة زجاجية، ماداً
مخلبه المعَمّم بِقَدَر أمضى القيلولة
في كأس
منتقياً العينَ بعين أعمى
ضاغطاً الجسد على حديدٍ من حَذَرك
آخذاً معه
دموع قرية كاملة
ظنّت قبل أمس
أنك من سَيَنْحَتُ بإزميل الحكمة
شاهدة آخر قاطنيها
ربما

لأنّ سدرة السوق العتيقة
لم تثمر إلّا وجهك
وجهك الذي
لا يحتاجُ عينين
وابتسامةً،
ولغزاً ملكيّاً،
وعُمراً لا يتقدّم
وجهك الذي فينا خنجر ماء
حسبناه طعنة
نحنُ الطّاعنين في سِنّ
لا يغفرُهُ المديح .

٩ ـ القصبي

في غرفة مغلقة
بفم العزلة
يفتح بابه الخاص
يقذفُ بيد السّأم
مسلّات الفروض والسّنن
نحوَ بحر مجاور
حيث الأسماك
تصطفّ أيضاً
في صلاة عسكرية .

في الغرفة الأخرى
يفتح صُنبور دمِه .

١٠ ـ حنين

الآن،
وقد ملأ الجسدُ بدفئِهِ البارد قبراً
مُطيَّباً بدعاء الأحذية اللاهثةِ
نحوَ مسجد المأتم
الآن،
وقد طارت الرّوح نحو مقعد الشك
المنجّد بمُخمل من يقين
ماذا سأحصُد من فَيَضان الأجوبة
سوى
حنيني إلى سؤالٍ قديم.

١١ ـ بعيدا عن دموع البلاد

جبلٌ مكسوّ بمخدع مُفضض بفكرة البحر النائمة في الموقد المقْمِر
بنظرة كركند تطلقه من عرش الزّغب عذراء تتنفس الماء وتدلقُ
أسرار الفتنة مرمراً تعبره مجرّات الرحيل بخطوةٍ من حرير:

هكذا خان الضّجر وظيفته بإخلاص
ذات صباحٍ مشمس بالظلّ
على سطح سفينة مبحرة بوقود
تبخّره نداءاتُ العودة إلى ميناء مَا
حدّ اختلاسه ماء البحر كاحتياطيّ مدلّل
حدّ الانحراف الذي تزكّيه بوصلةٌ معطوبة
حدّ الارخبيلات المُبعثرة بمهارة عابث أخير

حدّ الأسماكِ المُختالة أشجاراً قيد التّصنيف
حدّ الأمواج المُمزقة قمصان المقاومة
بقامة الهَواءِ البالغ
حيثُ أداعبُ
بجسارة يد من حلم
حقيبة سفري الغافية
في بلّورِ المسافة
بعيداً
عن دمُوعٍ تغزلها البلادُ خيطاً
يشد صنارةً حزينة.

ناصر الحلواني

خمسة نصوص قصصية

١ - دائرة العشب

ساعة مضت، حين بدأ المطر في الشارع خفيفاً شجيًا إلى حديقة العشب الدائرية، ومد المايسترو ذراعه إلى أقصى استطالتها، محيطاً بعصاه الصارمة الدقة النشوة الكبرى لكمال النغمة الأخيرة، ليتجمد في قوة فجائية عصاه في لحظة الانتهاء، ويسكن، مجسداً اللحظة ذاتها، أمام الصمت البادي كموسيقى آخذة في الرحيل. يحوم التصفيق من حوله، يدور إلى الجمهور، وتقف الفرقة الموسيقية. ويبقى هو، جالساً، يخط في الفراغات المتاحة في تذكرة الدخول جملة أولى.

الشتاء في الشوارع يخلق دفئه الليليّ، يخرج من الدفء المخمليّ للقاعة، يقف عند المدخل، بين الباب الخشبي المصقول المحلّى بزخارف النحاس ذات الطابع الارستقراطي، وبين السلم الرخامي المؤدّي إلى الشارع، يتابع قطرات المطر، تعكس توالي انطفاءات المصابيح المحيطة بالقاعة، وتندفع إلى أبر العشب اللّينة، لتصبح القطرة قطرات، والقطرات قطراً متناثرة، تمسّد المتون الخضراء، وتذوب في الأرض، ليرى ابتهاج دائرة العشب والليل والمطر، ويرقب الخارجين، وهمهماتهم الهادئة، يعدو بعضهم إلى سياراتهم، ويجري آخرون عبر الطريق، يتابعهم حتى اختفائهم في الزوايا أو في مداخل البيوت للاحتماء المؤقت، ويبقى، يبحث عن فراغ لا يكتبه المطر ليمضي فيه، وفي هدوء يسير، وكأنّ دِفْءَ صباح شتوي يغمره.

يمرّ بباب جانبيّ صغير، يجتازه، الآن، العازفون. يحملون آلاتهم الموسيقية في حقائبهم السوداء. كانوا يمرّون أمامه، عجوز يحمل في جهد آلة التشيلو ويحتمي من المطر بالحوائط وياقة معطفه البالي، وعجوز يمنحها بياض شعرها عمراً يناهز عمر «كمانها». رآهم فُرادى، يهرولون عبر الطريق، وجوهاً مفصلة، كيانات مفردة، أدركها منذ دقائق كعناصر جزئية تتشكل كلاً متآلفاً صيغ في تصاميم موسيقية.

وفي قلب الضوء الباهت للمصباح الوحيد خلف الباب الجانبيّ الصغير، رآها، تقف ساكنة، تخشى المطر، يقف أمامها، لا يشعرُ بثقل الماء بين كتفيه والغيمة الماطرة، يرقب عينيها الجائلتين بين السماء المختفية والأرض، تتمتم بحروف لا يسمعها، تعاويذ صبيّة ليقف المطر، ويبقى يرنوها، ككلّ منفرد، تحمل «كمانها»، كلحنٍ خالص غير ممازج، خارجة من كونها عنصراً «بوليفونياً» بادية كجملة أساسية، كسحبة قوس رائق على وتر حر. أما هو، فبدا لها كجسد غير معتاد، مكسّو بالمطر، ومثير للرجعة. أقلقها سكونه المشدوه دون خوف، فهو صامت لا يتحرك، ولا يكف عن النظر إليها، ويظل حتى يخرج العازف الأخير، يحمل نايَهُ في حقيبته السوداء الصغيرة.

ولّما بدأ الباب في الانغلاق، لم تكن هناك. كان الضوء الباهت وحيداً، في الدّاخل الآخذ في الخفوت أمامه. ولم تخرج، لم يعد يراها، نظر إلى السماء، سقطت قطرة كثيفة على شفتيه، شعر بالعطش يجتاح جسده، وكان المطر لا يزال ينهمر صاعداً في اتّصاله غير آبه بما يحدث.

ينظر إلى الساعة ذات الوجوه الأربعة، الواقفة في قلب دائرة العشب، يدور حولها، كل وجه يعلن وقتاً، ولكنها جميعاً تشي بليلٍ ما زال في أوله. بدا له أنّ العشب الراقص والمطر يمارسان لحظة وجودٍ صافية. فكر «أنه في صباح الغد ستكون ثمة أعشاب صغيرة رائعة تزاول تاريخاً يبدأ الآن».

والآن فقط، يشعر بالبرودة تجول في أقاصي جسده النحيل، ترتاده الشوارع المظلمة، مشبعاً بالموسيقى، يخفق من بعيد كرجل من ماءٍ لا يعكس ضوءاً.

٢ ـ أنا أنت

الضوء في لون الحليب الرائق، ملموس بصفرة الجدران المحيطة بلمبات النيون، يتسرّب النور من حنْياتها، تتشرّبه جعدات السقف المعروق بالخشب القديم، لترده

ككيانٍ واهنٍ البياض إلى حمرة طربوش المقام الأخضر، فتلمع حروف القصيدة المذهبة المغزولة في جوانبه، فينفرد بريقها إلى الرؤوس الخاشعة، الذاهبة الجائية بين شجرة النّبوة وقضبان الشباك الأخضر المفتوح دوماً بين الحارة وقلب المقام. ويتردّد الذكر هادئاً رخيصاً غائماً، وتتكاثر الشمعات على حافة الشباك، فتكوّن نوراً يغالب برودة الضوء المنثور على حبّات العرق الدافئة، وصعود الإنشاد عميقاً قوياً هادراً، مثيراً لرذاذ الهواء دافعه إلى لهب الشموع الموقدة، فيحمل سكرتها إلى جنبات الحارة الهادئة فلا تكون ظلال. ويفوت بشهوة اللهب إلى ظلمة دكان «أم الخير»، حيث تبدأ تتعطّر وتلفّ شعرها الأبيض بقطعة ليل، وتحمل شمعتها وتخرج. للشمعة برودة سحابة، وعليها حفور أصابع الماسكة بها. تمضي في دكنة الثوب والليل إلى شباك اللّهب الدّاعيها، والمنتشي بالأناشيد الحارّة. تبدأ الأصوات تهدأ، ويطول زمن استغراق الرؤوس في التطوّح، وتأخذ العيون المغمضة في الإفاقة، والأذهان في الإحاطات بخطوات الآتية، حتى يعلق بصرهم وصمتهم بيدها. تضع شمعتها ودخولها، فلا تنظر أحداً، وتسري إلى المقام الأخضر، تضع الكف عند القصيدة، على خيوط الغزل الذهبية، فلا يبدو إلا «أنا أنت» فينفتح المقام وتدخل، وتعود الحروف إلى حيث كانت، وتظل الوجوه مشدوهة، وتمتد الأيدي الوجفة، تدفع حيث «أنا أنت» فلا يتحرك شيء، فينشدون للذاهبة القصيدة. تتسارع تطوحاتهم، ويدوّي الإنشاد في أرجاء المكان الصغير حتى يتصدّع بياض الضوء على الجدران المتآكلة، فلا يقفون حتى تلج الشمس طاقة الدخول إلى المقام فيكون للقصيدة لون الفضة، المسبوكة، يسري نورها إلى الشبّاك، يرحل في القناديل المسودة المخفوسة في بقايا أجسادها المطفأة، ليذوب في لهب الشمعة القائمة.

٢ ـ شرفة

الكرسيّ الخيزران المحنيّ الظهر، وأمامه المنضدة الدائرية الصغيرة، تغطيها جرائد صباح اليوم، إلا حيث يوجد فنجان القهوة السوداء. وحول الأرجل الخشبية الرفيعة، تتناثر جرائد الصباحات والأماسي الماضية، تتداخل خطوط عناوينها الضخمة، وصورها الضيّقة، وحروفها الصغيرة الكثيرة، المطموس بعضها بنقاط البنّ اليابسة القديمة، ودوائر الحروق من أعقاب السجائر، وبعض مخلفات عصافير اطمأنت إلى هذا العالم الصغير، وحبات أرزه وفتات خبزه الذي ينتظر قدومها من جهة الشمس التي اعتادت المكان، وألفت أشياءه، فسكنت في أطراف الجرائد، وحنيات الخيزران، وفي الحربشات الحية على

ذراعي الكرسي، ويضعة أصوات قليلة متشابهة، وفي الأمسيات الباردة والدافئة لم يكن يؤنس هذا العالم سوى لمبة صغيرة، تضيء للأشياء وللجسد القابع في كرسيه كزمن يمضي في صمت.

٤ . قصيدة

القمر في السماء بشر ضوءٍ، والنور في الليل على الأسرجة المعلقة كما على حبّات البرتقال المرسومة على شجيرات الضفة المأسورة، على خوذات الجنود المنصوبين في أول وآخر الطرقات كما على التراب المقدس حيث سار من زمن أنبياء. يمرّ بالدروب وبين نسائم الورق المخضر المحروق الأطراف، وفي لحظات الصمت والدويّ، الموت المرهون بنزوة عنف والميلاد، بشفافية زجاج نافذة الشاعر الماثل على كتب القديسين والشعراء، يخطّ في لغة الغضب عناقيد حبّه للطفل يرضع الدخان المسيل للدموع، والشيخ يحمل ابنه الدامي بسواريه الوطن، والأم تحمل وعاء ماء مخلوط بروائح من كانوا يحدثونها بالأمس، وصمتوا، ومن سمعوه يرتل فيهم قصائده.

يغمس طرف الريشة في المحبرة، ويرسم الحرف الأول للكلمة الأولى في البيت الأخير، حيث يقطن المهمومون والمطاردون والمأسورون والشهداء، وينهض برنو إلى دائرة القمر المباح في صحراء السماء، يلمح همهمات العربات العسكرية، وحبات ضوء تتأرجح فوق أحجار الدرب الضيّقة، يعلم وجهتها، يفتح بابه الخشبي العتيق، ويتجه إلى كرسيه، يدفعون صخبهم إلى وحدته، ويرحلون به والأوراق، وفي الضوء الأبيض الرائق لقمر المساء، يرنو إلى جدران بيوت المدينة السارية، فيلمح حروف قصيدته المكتوبة توّاً.

٥ . سفينة

البحرُ صامتٌ، البحارُ هادئةٌ حتى الأفقِ، هكذا يكون الأمرُ في موسمِ الشمسِ. وفي قلبِ المحيط الرمليّ، وقلبِ السورِ المغبّرِ بأزمانِ الهجرة الصفراء، لم يكنْ صوتٌ سوى قطرات الماء البطيئة المتساقطة من حنفيّة وحيدة نابتةٍ في حائطٍ جانبيّ، تهبطُ ثقيلةً كثيفةً، في الحوضِ الأسمنتي المخطوطِ في الأرضِ، والممتلىء بالماءِ حتى حافته تحبطُ به طحالبُ الصحراءِ.

يخرجُ كلٌّ في دورهِ، يحملُ الجردل المعدني، يفتح الحنفية لآخرها ويضعه في الحوض

المثلىء. يظل الجردلُ، رغم ثقلِهِ، يتأرجح لبرهة على الماء، وحين يسكن تماماً يحمله صاحبه، ويمضي، ويجيء آخر، وآخر، وآخرون.

حينما تنتهي نوبة النظافة، يعودون ليملأوا لحياتهم، ويفرغوا جميعاً، ويعود كل إلى زنزانته، يستخرجون الأوراق المخبأة في فراغات الأبواب السفلية، والأقلام في أرغفة الخبز المركونة في إهمال، ويبدأون. وتبقى القطرات الثقيلة مستمرةً، تملأ بإصرار الحوض الاسمنتي.

وذات صباح، كان يمكن لكل من يذهب إلى الحوض أن يراها. كزهرة من زهرات الماء، بلون الطباشير، غاطس نصفها في ماء الحوض، ومشرع نصفها الباقي، ناصعاً، للشمس الجهورة، وعيونهم، رأوا جميعهم شراعها الطباشيري مرفرفاً، متألقاً، في رمادية الأفق الاسمنتي. لم يتحدث أحد، كان لعيونهم الصوت الأعلى، وقالت كل عين، كل شيء، لكل واحد.

ملأوا جرادلهم في حرص، وغادروا كلٌّ في دوره، إلى زنزانته. لَمُّوا أوراقهم المخطوطة - تحليلاتِهم السياسية للوضع الراهن، أشعارَهُم، يومياتِهم، قصصَهُم، خطابات لم ترسل بعد، وما كانت، وبضعة أشياء.

وفي صباح اليوم التالي كانت السفينة قد غادرت حوضَها. وفي قلبِ السورِ البعيد، في الصحراءِ البعيدةِ، لم يبقَ سوى الحراسِ، وبضعةِ أقلام متناثرةٍ، وورقاتٍ بيضاء متطايرةٍ، وصوتِ قطراتِ ماءٍ، تهبط هادئةً كثيفة إلى طحالبِ الصحراءِ.

شاكر لعيبي

هلالات

بكفي هاتين أرفع ظل الحمامة
بكفي البريئتين هاتين
أداعب هذا النابت في جبهة الظبي
هذا النحاسي المستلقي على خشب الباب
المتأرجح في غرة الصبي
المتصدع صدعتين اثنتين
المتمرغ في السحاب
المهاجر بقرنين بينهما فضاءان
النائم في استبرق الله

على ركبتي أهدهده
هذا المنحوت من صخرة حبشية
بيدي هاتين أمسد خصلته
أدور فصه في أصبعي كخاتم
هذا الغريب الباسط كفه منذ الأزل

هذه الحدوة المعلقة في الحديقة
هذا الغصين المنحني على الصليب
هذه الخرزة الزرقاء النواسة على الحائط
هذا اليتيم في أفق الأحجار الكريمة
هذه الثمرة ذات الفلقتين
هذا العاري في احتفال الكواكب
نواة التمر الشقراء المفطورة
سبط الحجر
نون القيامة
كعب الغزال
القيدوم الذي يشق موج العلامة
اللسان الذي يلحس العدم
القوس الناشب أظفاره في العتمة
الشراع المسافر في الرماد
حافر الأبد في صحراء العزلات
هذا المحراث الذي يعزق المجرة
هذه الإسوارة المرصعة بالنظرات
هذا الخزف المثلوم
هذه الوردة العارية الكتفين بيد الملاك
هذه البذرة النشوانة في الفضاء
هذه اللفتة الأخوية التي تتأبد
ذنب الكلب وعينه في آن
هذه الإشارة الفضية في معراج الدخان
عسل المشاهد المسائية

جذيلة الصبية التي قوستها الرياح
طوق الحمامة في قدم الزمان
عصا راعي النجوم
الأنشودة المخرومة الوسط
هذا الحاجب الذي لا يغمز لأحد
هذا الحرف الترابي في أبجدية الشعوب
هذه المظلة التي لا تقي
قضيب البان المنحني على الأنين الخافت
الفراشة الخافقة بعينيها البنفسجيتين
عود البخور في احتفالات الأزلي
هذا الرغيف المأكولة أرباعه الثلاثة
هذا الخليج المالح في الأفق الحلو
تلويحة الكف المتعبة

ميناء ساعة السرمدي
هذه الستارة المسدولة على الصباح
مخدة الإله
هذا الغياب المستدير في الحضور المربع
هذ الحجر الطافي في الطلسم
علامة الاستفهام المبلولة بالغيوم
هذه الانحناءة الأمومية على الفصول
هذه الصرخة المؤبدة التي تطل
قطرة الندى الموشكة على السقوط في قلب الكائن
القطرة التي تصل الأبد بالأبد
صدى خفقة القبرة المختفية في غابة الليل

هذه الورقة التي سقطت من كوكب آخر
هذا الصدر العاري لسيدة القطب
خاصرة النبي
حلمة القديسة
هذه الشوكة الثنائية التي لا تؤذي المساء
هذه الياقة التي تكشف عن رقبة المطلق
هذه القلادة التي يعلقها الجني في جيده
هذه القبعة التي ترتديها الأشجار
هذا الفم الطفولي المندى بالضياء
هذه المقصورة الطالعة في العدم
هذا الدبوس الذي يخيط الهواء
هذه الكوة التي تطلع منها شمس الغامض
إكرة باب الشيطان
هذا الفرجال الذي يقيس الأبدية
دائرة السحرة التي سيكملها الرمل
هذا المنديل الذي لبسته العذراء
هذا القمر الذي أكلته الرعود
هذا الخلخال النوراني
هذه الضفيرة المحلولة بماء رمادي
هذا الوتر المشدود في الأغنية البيضاء
هذا القرص المرمي في ساحة الأرباب
هذا الساحل الصخري الذي يستقبل الوداعات
هذا الأخدود الملكي الذي لا يسبر غوره
هذا السنام الذي تمتطيه الذكرى
هذا الطلل البالي الذي سيسقط

هذه الجهشة التي أطلقها النور
هذا الفرع الذي لا يزهر
هذه الحافة التي تقود إلى الحافة
هذا الوتد المغروس في وادي الظلمات
هذا الحافر الذي يخبّ في الماضي
هذه الصارية التي تمخر التاريخ
هذا الجندول الطافي دون خدم
خوذة المحارب المتروكة في مشهد بدء الخليقة
هذا السرج الذي هرب جواده
هذه الفاختة المغنية، النواحة.. النواحة في أيكة الليالي
هذا التاج المفصص بالنجوم
هذه المدية التي تنتهب دم الهواء
هذه الشبكة التي تصطاد الأحلام
هذه الخشبة الجافة التي ستلتهب
هذا البرج الفضائي الذي يقود العصافير
هذه السمكة المتطلعة إلى ذنبها
هذا السوط الذي يسوط النهارات
هذه العروة الوثقى التي يتضرع إليها الأحياء
عروة السهاور الذي يغلي بالشهوات
عروة الجرة الشرقية

بيدي هاتين أمسد شقرته
أقوده من قرنيه الوعلين إلى حظيرة اكتهاله
بأناملي هاته أعلقه في مكانه كقرط
بأناملي أجسه كما يجس المريض

أزيل الغبار عنه
وأدله هلاليته
وأناجي فضائيته
وألم بقايا زرقته
هذا الحصن الآيل للسقوط
هذا السماط المفروش في مائدة الآلام الكونية
هذا الشيخ المتقوس على ندمه
هذه القبلة الطالعة من فم الكينونة
هذا النول الذي ينسج عليه الغرباء
هذه الفارزة الوحيدة في كتابة المجهول
هذا الغل الذي تقاس به السنة
هذا المقود الذي يقود اللاأحد
هذه الغلطة العرجاء في منعطفات اليقين
هذا الكسول المتجول في منازله:

البطين
الثريا
الدبران
الهقعة
الهنعة
الذراع
النثرة
الطرفة
الجبهة
الزبرة
الصرفة
العواء
السماك
الزبانيا
الإكليل
القلب
الشولة
النعايم
البلدة
الذابح
سعد بلع
سعد السعود
الأخبية
فرع المقدم
فرع المؤخر
الرشا

بيدي القصيرتين هاتين أهبط إلى عليائه
سأداعب غرته
وأقلب طرته
سأقوده كما يقاد صبي غر
عازقاً الفضاء به
ممرغاً جبهته بالوحول
طار من فسحة ومرق
في الأنين
وانتهى أن يميل
راية للمغول
طار من عشه واحترق
في الهواء العليل
وهوى
في اصطفاق الفصول
بيدي هاتين أيها المأمول
أيها القيثارة التي سنعزف لها بغيرها
أيها الكوكب الدري المتقلب في دريته
أيها المنفي
أيها المتطلع بعين واحدة، آه، حزينة
إلى العقرب المستوحد الداب في السهل
إلى الأملاح التي تمنح الرغيف طعم البحر
إلى الصدوع التي تلعقها الحملان في البراري
إلى الأمم التي تهز عصيها بوجهك
يا هلالا ناحلا ينثر الأعياد كالحلوى
يا خيمة العربي

يا هلال بني هاشم
أيها المنقوش على حيطان بابل
المرفرف فوق قلاع الترك
أيها البدري
سأهز القرون
لتتساقط قرناً قرناً
على راحتي
سأهزُّ الزمن
وأمتطي قرنك الحرون
أيها المتطلع لبيك
بجسدي كله أتوجه إليك
لبيك لبيك يا حجر اليأس
أيها الاعوجاج التي لا يرجى شفاؤه
إننا الواقفون تحت شرفتك الامبراطورية
بانتظار أن تحيينا
إننا الماشون في ضيائك العقربي
عسى أن نصل
إننا المحتفلون تحت غصنيك
عسى أن يميدا بنا
المعشّيون بضوء فتيلك
عساه يشعل الجوانح
المتلفعون بعباءتك
رجاء أن نباغت البهجات
تساقط.. تساقط
في بقاع العماء لتخصب العيون

تساقط في المبازل من أجل بهجة الملوحة
تساقط.. على البوار
من أجل فرح العاقول
تساقط على الحديد
من أجل الرنين النفيري
تساقط على المنافي
لكي تزهر وردة الاخوة
تساقط في حديقة الموت لكي لا يقلد أحد أحداً
في الأرياف التي تخفق في الرياح لتظل تخفق في الرياح
في البساتين المخضبة بالطين لكي تخضب المدن
تساقط.. تساقط
أيها النشاب
إرم بسهامك الفضية في فروة الشتاء
إغمد نبالك المريشة في جلدة الصيف
واشهر تروسك، تروسك المرفوعة دون ضجيج
أمام رباعيات السنة الأربع
من أجل اكتمالك الذي لا يكتمل
تساقط.. تساقط
حتى آخر حجر مؤتلق سيمجد العصاة في الجبل
والأبقين في السهول
سيفجر آخرة الدموع وأول الشموس
سيخضّب الشجرة ويخترع المداحين اللاهجين ببهائك
سيرفع الظل إلى مجد النور
تساقط.. تساقط
أيها الراية المرفوعة في بهو الله

يا منجل الساحر الذي سيحصد المألوف
إبذر الغرابة الخفاقة في نطفة الغرابة
واطلق الجنح العاثر والجانح المكسور
واصعق بمعدنك الساطع عين الحيوان الهارب في السهل
وابذر بذرة الفحل في الحقل
وابذر الأصل في يبوسة الروح
تساقط.. تساقط
يا عمومة النار
ويا عمود النور
إنشر شجرة نسبك على حيطاننا المبقعة بالرطوبة
تسلق بأغصانها دوالي قلوبنا التي تتسلق أجسادنا
أنت يا عموداً مقدوداً من الجمر، أنت يا مطلاً علينا
من الهاوية قدنا إلى الأبد
احرس بجسدك المطحون في رحى المقدس
أسرة العاشقات الخائفات
إحرس شبابيك الأمهات اللواتي ينتظرن مواسم الريحان
إبق، بأيديك المعصومة، ساكناً أمام الأضرحة
في الشواطىء مؤتلقاً في ذرى الأمواج
احط شفاه موتانا بريقك
احرس، أيها النور، ليالينا
تساقط.. تساقط
يا قمر الفواجع العجوز
يا قمر النعامات المسبلات رقابها في ضيائك
النائيات على بيضتك السرمدية
يا بيضة الكون

اجمح ، أيها الوعل، جموح وعل يحد حوافره في حجارتك
اجمح جموح مهرة ضوئية
اجمع جمحة تطيح بهذا الأفق
يا أيل السرمدية

شاكر لعيبي

[جنيف، ١ ـ ٨ ـ ١٩٨٩]

هامش

ليس الشكل في هذا النص ترفاً ولعباً، أنه يود الإحالة إلى المناخ الذي يكتنف القصيدة. كل صفحة يمكن أن توحي بهيئة ما، بجسد ما. أنه يود التلامس مع أشكال الطلسمات والرقى والتعاويذ العربية التي يحوم عملها، أساساً، حول الكتابات، والتي تستمد من الكتابات أشكالاً وقدرة.

لكن هذا الشكل ليس أساسياً في القصيدة، إنها يمكن أن تُقرأ بالترتيب العادي للأبيات مختلطة، كما أزعم، بطاقتها.

عطفاً على الإشارة أعلاه فإن منازل الهلال قد رُسمت، حرفياً، على هيئة هلال. ثمة بعض الإختلاف في أسماء هذه المنازل لدى المؤلفين العرب القدامى، وثمة الكثير من القدرات المعزوة إليها.

منتصر القفاش

سبعة نصوص قصصية

١ . هو

أَلِهَ . حروف من تلك؟ يجد نفسه مالكها الوحيد . تهبه أوقاتاً لا يعرف منتهاها أو حدّاً يمكن عنده الرجوع . في كلمته حاول - اليوم - أن يشرك أحداً معه . لم يجد . ما إن يكشف سره، حتى يلوذوا بما يدراهم عن طرق باب بعيد .

بالأمس ظنّ حينما سألهم المدرس كيف تكشفون في المعجم عن كلمة الله، أنه لا جواب . في داخلنا هي . لها معجمها الخاص . مستقرة فيه من أبد . وفوق السبّورة كتب أصلها . وانْشغل بسؤالهم عن كلمات أخرى . كاد أن يصيح كيف . استغرق في التحديق واكتفى بـ «ربما» .

خطُّها مرات عديدة في صفحات كراسته . وبسنّ القلم أخذ يضغط فوقها . دائماً الحروف الطباشيرية يرمقها وقد نأت عنه منذ كتابتها، وها هي تتسرب إليه لتخصّه بالسؤال .

أعاد إحدى حمالتي الشنطة إلى مكانها فوق كتفه، بعدما اطمأن على الجزء الذي خاطه بالأمس . ثقيل حمل كتبه . يعوق ركضه، قفزه، ورغبته في الإسراع إلى البيت ليطرح ما ينوء به .

من جيبه أخرج الورقة، بكلماتها المنمنمة وسطورها المتقاربة .

«وقيل في اسْم الله أنه مأخوذ من أَلِهَ يأْلَه إذا تحيّر وقيل . . . أي لجأ إليه» .

حينما أحضر لسان العرب بَسْمَلَ. ليس استهلالاً. كان كمن نسيَ شيئاً وبالبسملة يستعين ليجده. مسح التراب من فوق الغلاف. وقبل أن يصل إلى الصفحة، قرأ ما كتبه أبوه في الهوامش وهو طالب بالأزهر. أبيات شعر. أدعية لمناسبات مختلفة. جُملة ما عليه من دين. وشكوى من صعوبة الفقه والخوف من الرّسوب فيه.

«وقد سمّت العرب الشمس لّما عبدوها إلآهة. والألاهة: ـ الشمس الحارّة، والإلآهة الحيّة العظيمة (عن ثعلب) وهي الهلال. وإلآهة اسم مغارة في الجزيرة».

ألن يفرغ من هذه الورقات؟ ينتهي من إحداها ليدفع إلى أخرى. ومستحق له ما يتمنى إن نسخها ثلاث عشرة مرة وأعطاها لأصدقائه. أشار إلى كلمات كتبت خطأً. أوصاه ألاّ يهتم وحذّره من مغبة إهمالها. توقف بعد نسختين وفي الغضب الذي سيحل عليه فكر طويلاً. وفي أخرى كتب عن تلك اللحظة، حينما انتبه على صوت أبيه يقرأ القرآن. صوت لا يسمعه في بقية الأوقات. تبعثه فقط الآيات بعد صلاة الفجر. حاول أن يعثر عليه في حوارات أبيه معه، مع أمه، مع الجيران. لم يجد إلا أصواتاً متنافرة لا تقرب ما يرومه. في أي صوتٍ أبوه؟ كثيراً ما ينشد سؤاله.

«فاعجلنا الإلهة أن تؤوبا» كوّم الورقة بين يديه وهو يسير. يقذف بها ويدخل تجربته بدأ أخرى تلتقطها أم يكتب منها نسخاً ويتركها في كل مكان يدخله.

أن ترجع الكلمة إلى تفردها القديم، شيء لم يصبح في مقدرته. ينطق بها فتلتف معانيها الجدد حولها حتى تكاد أن تخفيها، وتنطلق تصاوير هو في داخلها يعجز عن إغماض عينيه. حية في قلب الشمس وهلال يناوشها ومغارة لم تطأها قدم تنتظر أن تضمّها جميعاً.

إنصاتُ أيّ انسانٍ له سيعينه على التحرر قليلاً مما أدخل نفسه فيه. كلّ من يسيرون في هذا الشارع قادر هو على الإصغاء لكل ما يخفونه جزاء أن يبوح بكلمة. أن يُطلِب منهم إعادة الله إليه دون معاجم.

هي رغبته الآن أن يُلقَى به في وسط زحام من أناس مجهولين. يطغى صخبهم على كل هواجسه. ويظل يرقب تدافعهم حتى يفاجأ بوجوده في غرفته. سيكتب حينما يجلس ما قاله أحدهم «ما دام ليس في المنهج فلا تهتم» سيضع الأوراق أمامه وقبل أن يترك النار ترعى في أنحائها. سيبصرها دفعة واحدة. وبقلمه يُظهر الكلمات التي دقّت. ويصحح أخطاء الرسالة، ويتملّ الله في كل منها.

كم مرة همَّ بالفعل ولا يقوى إلا على دَسِّها بين صفحات كتاب النحو.

وهو يتجنّب إحدى العربات المندفعة، فكر في كلمات أخرى تسكنه ولم يلمسها. فكر في وجوه. أماكن. في نفسه هو. ماذا لو دنا وكشف عما تضمره من معان. يخاف من وحدته، ومن كلامه لو نطق.

أبطأ خطوة حينما اقترب من البيت. لمح مصباح عمود النور مضيئاً رغم سطوع الشمس.

وقف أمام الدرجة الأولى من السلم الحجريّ. تآكلت حافتها. وتجمعت بقايا طين في خطوطها المتعرجة. إلى أعلى نظر. كان جزء صغير من السماء يتبدّى سقفاً يحاذر أن يرتكز فوق الحوائط، وأشعة تتموج في امتدادها ذرّاتٌ دقيقة.

مسّح بظهر يده جبينه، وإلى الجيب أعاد الورقة وقد بلّلها عَرَقُ كفه، ثم بدأ متردداً في الصعود.

٢ - ما يسطرون

اقتربتُ من الحائط، وأخذتُ أحدقُ في واحدة منها. لم أستطع قراءة سوى البسملة وبقية الكلمات بدت نقطاً سوداء دقيقة، لا تتشابه كلها. قد يخرج من بعضها هذه الخطوط المتمنمة التي - ربما - تكوّن نهايات الحروف.

تعبت عيناي من طول التحديق. ابتعدتُ قليلاً وتأملت كل هذه الوريقات المثبتة في الحائط. كنت من قبل أراه دائماً يخط في ورق كبير، قد يشغل بعضه حائطاً بأكمله. ويردد لي دائماً:

- حتى لا يفنى سريعاً.

وكنت أتذكر هذه الكلمة حينما أبصر كتاباته مستقرة فوق حوائط البيوت منذ سنوات بعيدة، قد يصفرّ لون الورقة قليلاً لكن جمال الخطوط الدقيقة لا يتحوّل. يسأله الجميع لماذا لا تكبِّر الكلمات فيجيبهم إن وضوحها لا يقدر عليه. انتبهت على صوته:

- أنت على عكس أبيك. بخيل في زيارتي. كان دائماً لا ينساني، ويقول إنه يرتاح حينما يسمعني أردد الآيات وأنا أكتبها.

لاحظت أن يده ترتعش، وهو يضع كوب الشاي أمامي، قال إنه كان يسأل عنّي دائماً ويحرص على إبلاغ كل من يقابلني أنه مشتاق لرؤيتي ثم قال:

ـ أنت وأبوك فقط الوحيدان اللذان كنت أسمح لهما أن يجلسا بجواري وأنا أكتب. كنتما تحسنان الصّمت، وكلامكما يأتي في وقته.

ذكّرته بخطأي الوحيد حينما قلبت دواة الحبر على ورقة كان شارف على الانتهاء منها. وكيف غضب وأخرجني من البيت. ابتسم وقال بسرعة:

ـ لا تعرف كم كنت أحبها. كان القلم يكتبها وكأن أحداً غيري يُملي عليه.

كنت فقط أتأمل وأتذكر أشياء لم أفهمها. ولحظتها خاطبتني بالكثير. أردت أن أضعها هنا. أمام مدخل البيت مباشرةً. لا تعرف أنني حاولت كتابتها مرة أخرى. فشلت وقلت لنفسي ربما لو ظلت داخلي كان أجمل. بحثت بعيني عن مصحفه الكبير القديم. كان يثبته على حامل نحاسيّ صغير ويضعه على المنضدة حينما يبدأ الكتابة. قال لي ذات مرة، إنه رغم حفظه لأجزاء القرآن كلها، يشعر حينما ينظر للكلمة في هذا المصحف قبل أن يكتبها أنها تهب يده الكثير وتحدّد له طريق الخط.

سألته فأجاب:

ـ وضعته في الدولاب داخل غرفتي. منذ أن توقفت عن الكتابة.

وأكمل بعد أن نظر برهة ليديه:

ـ لم أذهب لطبيب. قلت يكفي ما قلته. لم أستطع فعدت أكتب في هذه الوريقات. هل ما زلت تحتفظ بسورة تبارك؟

ـ نعم.

ـ لا تعرف أنني في أوقات كثيرة، أرغب في أن آتيك لآخذها منك لولا إلحاح أبيك وحبّي له، ما كنت أخرجها من البيت. لم أكن سأضعها فوق هذه الحيطان. كنت سألفّها بقطعة من عباءتي وأجعلها بجوار المصحف.

قلت إنني أعرف حبه للاحتفاظ بأوراق معينة، وأعرف أنه يضعها في صندوق داخل الدولاب. لم أقل إنّ والدي قال لي ذات مرة، إنه كان سيرى كل ما في الصندوق بعد أن قال له سأفهمك كل شيء، لكنه عاد وانشغل بالكتابة وترديد الآيات.

قال لي:

- ليست سورة تبارك فقط. أريد أن أعيد كل ما هو معلّق على حوائط البيوت. مشتاق لقراءته. وأن أضعه جوار بعضه بالترتيب. الكل الورقة سابقتها. كنت سأفهم أباك منذ زمن. خفتُ. وقتها كان كلامي سيفقدني حلاوة السّر والكتابة. أتفهم؟

لم أجد غير الصمت. بداه رغم ارتعاشهما، كانتا تتحركان وفق كلامه بشكل شعرت معه أنني لم أبصره جيداً من قبل. كنت دائماً أنشغل برؤية يده وهي تكتب، يتوقف قليلاً ويغمض عينيه ثم يعود ليكمل، وربما يضع القلم ويتلو آيات بصوت عال ثم يعود للكتابة وهو يهمهم. أتذكر هذه اللحظات حينما يطلب مني بعد صمت طويل أن أصنع له كوب شاي كنت أعود به، فأجده يحدق بلاشيء، ويحرك شفتيه دون صوت ويضع كفيه متشابكي الأصابع خلف رأسه.

طلب مني أن أقترب. كان واقفاً أسفل سورة نوح. أخرج من جيب جلبابه عدسة، وأعطاها لي. قال:

- أنظر جيداً.

اهتزت الكلمات المكبّرة من خلال العدسة، وبدت كأنها تخرج من مكانها وتتحرك. قرأت: وبعد أن خرجت من القرية لم أكن أعرف الطريق إلى شيخي عبد الرحمن. . .

أبعدت العدسة عن عيني، وتأكدت أن سورة نوح مكتوبة بخط كبير في أول الورقة. اقتربت بالعدسة من مكان آخر وقرأت:

لا تغضب أباك، وارجع له ولا تتبع هواك. . .

نظرت له، كان ينقل عينيه بين الأوراق وهو يقول:

- أفهمت. حياتي مكتوبة في هذه الأوراق. كل سورة جزء منها. منذ شبابي وأنا أكتبها، في البداية كنت أنقل ما في المصحف حتى زَلّ القلم بإسمي، فبدأت الكتابة. حياتي موزعة بين عشرات البيوت. في سورة تبارك حكيتُ عنها كثيراً. ضمنتي إليها في حنان، بعد أن تركت بيت أبي وفي سورة (ص) كتبت لحظة موتها. كنت حذراً في الأوراق التي لا أملك فيها القلم، ويختلط ما في الكتاب مع أيامي كنت أضعها في

الصندوق. ولا يقرؤها غيري. لم أشعر بالذنب أبداً. كنت أعرف أن هذا المصحف هو الذي يعطيني القدرة على الكتابة. وكنت أقول في البدء وفي الخاتمة لا أحد يعلم. الكل يوقن أنه الحقيقة.

عاد يجلس فوق كرسيّه، ويضم فتحتي العباءة. أتتني همهماته وهو يحدق في وجه المنضدة، وكأنه يبدأ الكتابة. وأخذت في صمت أتنقل بين الأوراق وأقرأ.

(٨٧/١١/٢٣)

٣ ـ صحب

دون توقف. دون أن يصافح كل منهم الآخر ويعانقه، اقتربوا. واكملوا السير متحاذين. بدا الزمن الذي باعد بينهم لا يشغلهم، لا يشعرون به، وجوههم ظلت معاً حتى حينما تفرقوا وسلكوا طرقاً شتى. كان الواحدُ منهم يتحدّث مع الغرباء في طريقه، مستحضراً ثلاثته الباقين، ويجد ما يردّده لا يخصه وحده فقط، بل ما سيرددونه هم أيضاً، ويحرص على هذا حتى لو تضاد الكلام وانشعب.

تلاقيهم الآن يشبه لحظة انطلاقهم الأولى وإن كثرت خطوط ما في أكفّهم.

لن يستريحوا إلا بعد وصولهم إلى هذا الخلاء ـ مكانهم القديم ـ والذي منحهم إبصار الألف مئذنة. إبصار ما سيتلكون، ويطلقونه أيّان شغفوا. لم يكن رحيلهم ـ كما تواعدوا ـ سوى صيحة تشقّ ظلمة، سوى انطلاقة تعقبها عودة المستمسك بالجمر. عودة إلى هذا المكان روضهم.

ربما علت همهماتهم وهم سائرون دون أن تفصح عن معنى. بقاؤها مشدودة إلى أعماقهم تهيء البحث عن خير السبل لحكي التجربة. يحدسون أن مطالع الحكايات ستكون واحدة ثم لا تلبث أن تتنافر وتكشف وقع خطو كل منهم.

مع اقترابهم من الخلاء أخذوا يفكرون من سيكون البادىء. أيحتكمون كما أمرهم من قبل إلى أسنهم؟ تمنّوا ألا يستغرقوا في السؤال ولكن التمني سرعان ما يتبدّد مع إطلالة الأسئلة الأخرى. في خلائهم احتشد كل منهم بما رآه من أناس وأماكن، بما خطب به في الجموع التي التفت حوله، بما أفْتَى وصار نهجاً يُقتدى، بما فعله وصار مثلاً يُضرب، بما أتى به من دلائل على قوة حجّته. احتشد كل منهم بما راضه.

تواجهوا. مَن البادىء. وجاشت دواخلهم بما تضمره، بما تستند إليه من عيون ارتفعت وهم فوق المنابر، وافترشوا نظراتها محلقين إلى الأعالي.

وانحلت دائرة، وساروا فرادى إلى دوائر تخايلهم بأن الأرضين محيطها.

وحينما حل الصمت كان كل واحد منهم يتخذ قبلة منفرداً بها. بينما أخذ الفضاء متسللاً يلفهم.

(يونيو، ١٩٩٠)

٤ ـ الستائر

أدارها بين أصابعه قبل أن يضعها في كوب الماء. لامست القاع ثم عَلَتْ واستقرّت قرب السّطح، تخترقه بطرفها المحدودب. أخرجها وأدناها من أذنه. رجّها. سمع صوت السائل يتخبّط بجوانب القشرة. أجفل قليلاً. قد يندفق ويسيل على ذراعه. تركها بجوار الكوب. واتّجه إلى غرفته.

ألن ينفد البيضُ الفاسد؟ من قبل كان يشتري على قَدْر حاجته. ويعيد ما لا يرغب فيه. لا يعرف لماذا قرّر شراء طاولة كاملة مع يقينه أنّ ما بها لن يستقر كله في القاع.

إلتفت فجأة ناحية النافذة. كثرت التفاتاته اليوم بدون دافع واضح. وفي كل مرة ينتبه إلى تملّيه لشيء يثق أنه لا يراه.

قصاصات الأقمشة متعددة الألوان، مكوّمة فوق السرير. كلما اختار إحداها، يعود ليقذف بها ويبدأ المفاضلة من جديد.

اللون لم يكن شاغله في أي كتاب جلّده. وها هو يبحث عنه. لا يستطيع تحديده. تغيبه تلك القصاصات أو تبعثره في تداخلها.

رغبة تراوده في ترك الأوراق على حالها. بقاؤها طول هذه السنين، في أماكن عدة ينفي احتياجها له، ويكفيه تتبع مواصلتها للحياة.

ردد بصوت عال «لم أر على ظهر جبل سمكة» خُطّت في ورقة كلما قرر وضعها في البداية، يتراجع ويتركها وسط الأوراق غير المرتّبة. حينما عثر عليها لم تكن سوى حروف انتظمت لتجمع أنواع الأسباب والأوتاد والفاصلة. ومع تقدّمه في قراءة الأوراق تمادت في

داخله، وتعدّدت ظلالها. وصارت ـ أو كادت ـ حائطاً يستند إليه كلما رغب في التحديث. يردّدها وأسئلة لا تبرحه، من المتكلم، ولماذا ظهر الجيل. وهل النَّفْيُ الباتِر رَدٌّ على من يوقن أن هناك سمكة أم صيحة من أنهى الرحلة بدون جدوى؟

يحمل الأوراق بين يديه. دون أن يفرد ما انطوى. لم يزل على مبعدة منها. يداخلها ليتبيه بعد حين أنه يدونها.

أكل ما كتب فيها ارتضى باكتمال ما. بالتلفّع بعباءته وهو لم يزل شاباً يَسْعى إلى معهد طنطا الأزهري ويحفظ متن أبي شجاع ومتن الأجرومية ويستذكر جزءاً من القرآن يومياً ويردد آيات معروفاً فضلها في جلب الحبّ، والسحر الجميل. أكل ما كتب فيها يلتمس أن يخطر في باله لحظة سرعان ما تنقضي أو أن يرد عابراً في حواراته مع الآخرين.

إلى أيّ شيء نظر الآن. ما يحيطه يتجاذبه، ويُسمعه خطواً يأتيه. يقدر هو على تسمية كل الأشياء داخل الغرفة وخارجها، يقدر على لمسها ونقلها إلى ما يرتضيه من أماكن، يقدر على الكف عن تجميع تلك الأوراق وتجليدها. قدرته ما زالت ومع ذلك لا يقوى على إحجام عينيه عن النظر إلى ما لا يراه.

هذا اليوم يتبدّى وقائع حدث يشارك هو فيها بالبحث عن دور. أيامه الماضية يتذكّرها في يُسْر، يحدّد كلا منها بصفة أو فعل، هذا اليوم يتسرب من بين يديه، ويجهد في امتلاك لحظة منه.

إلتفاتاته في كثرتها تشعره بأنه لم يبدأ. كل ما قرر فعله منذ الصباح، يجد نفسه مشغولاً بنهاياته.

أمسك بالقلم، وكتب ما اشتراه. فكر في عدم كتابة طاولة البيض والاكتفاء بترك مساحة خالية لها.

تعاوده رغبته القديمة في الكف عن تدوين مشترياته، واستغراقه في حساب قيمتها.

ارتاح إلى عثوره على اللّون، لكنه غاب عنه مع انتباهه أنه كان يحدق في الكليم. لينتظر حتى يعثر على بقية الأوراق. ربما وقتها يأتيه اللون، أو يصير حراً في الاختيار. في داخله يستطيع استحضار جزء مما لم يجده. جملة. بيت شعر. اسم المرسل إليه. وصف لوجهها. استحضار يروح بعد حين في مزج كل ما في حوزته ولا يتبقى سوى الحدس.

استحضار بوقفه عند وجهه البعيد، وهو يستند إلى أحد أعمدة الجامع البدوي، يتعرف على وسيلة جديدة لتقريب الحبيب بعد عَجْز كلّ ما جرّبه.

تقرأ قوله تعالى، وذللناها لهم فمنها ركوبهم ومنها يأكلون، عـدد اثنان وثمانون مرة عـلى سكر أو تمر أو زبيب أو عنب أو أيّ شيء حلو وتعطيها لمن تـريـد محبتهـا فتـأكلهـا فتحبّك حباً شديداً ما عليه من مزيد مجرّب هذا الباب وصحيح.

انسياب الوجه المبتعد إليه بخياله من خلال أشياء غرفته، والحُّ عليه اليوم وهو يحدث بائعاً. درايته بمعالم قرى عديدة وتعرفه على عائلات منها تعينه على اقتناع الشخص الذي يحاوره أنه من قريته ويلتمس هذا طريقاً لحكي ذكرياته سواء إذا كـان من يسمعه ينتبه إليه أم انشغل عنه.

يكاد أن يصبح بامتلاك لما يحيطه، لما يتذكره، للكلمات. لا يهم أنّ هناك ما نسيه ويسعى إلى اعادته. امتلاك لا يشقه إلا وجوه في المرآة وتساؤله أيّ منها ينتسب للأوراق. ينظر في اتجاه لا يحدّده. ويفتقد المكـان بيد لامسته. من أين أنت؟ نهض، يراجع ما اشتراه بالأمس. قبل الأمس. الشهر الماضي. وقف أمام الشجرة. قطع الورقة وقرأ الكلمات في ظهرها. وضعها في حذر داخل كيس بلاستيكيّ ثم اعاده إلى مكانه بجوار أكياس تحمل أعواماً مضت. ردّد أبياتاً نظمها بعدما فرغ من شرح قصيدة متضمّنة أنواع الزحاف والعلة. شعر وقتها وهو لم يزل طالباً بالمعهد الأزهري أنه تبوأ مكانة بين شيوخه، وازدادت حدّة مناقشاته معهم مؤكداً من خلالها أنه يقارعهم، الندّ للند، وانتهى الأمر برسوبه. لم ينشغل بإيضاح حروف تلك الجملة. خطّها في الصفحة الأولى من كراسة الشرح. مكتفياً بإظهار كلمة الجبل. وأسفلها وضع اسمه. يتبادلان موقعهما أمام عينيه اليوم وفي النهاية تستقر ولم أر على ظهر جبل سمكة».

لا يهمه أن يجد بقيّة الأوراق. يرغب في التعرف على مـا يحوم حوله يشدّ نظره، يلمسه، يجعله يردد أجزاء من شرحه. يرغب في التعرّف على ما انبعث من بقايا زمن بعيد. يحاول أن يتمسّك بأشيائه، بغرفته، بعاداته اليومية لقاء ألا يواجه ما يجعله أعزل.

لم يفكر من قبل في جمع ما يكتبه. نثره بين صفحات الكتب والكراسات، في الأدراج، الصناديق. انهمك عن جمعه بأن يضيف له، ويعيد أرضاً لم يطأهـا، بأن يكـون صوته قـوياً قـادراً على ألا يفتـات من أحد. هـو هذه اللحظة يقف فـوق الأرض يخشى تصدعها يذكّر نفسه بقراءة الفاتحة والإخلاص والمعوّذتين قبل النوم ليأمن من كـل شيء!

وما زال يفكر أهي سورة القدر التي ستخبره بصنيعه طول عمره إذا كتبها في خرقةٍ من ثوبه مع اسمه وطواها فوق صدره وهو نائم؟. سيجدها لو بذل جهداً أكثر. هي آخر ورقة كانت في شرحه. كتب فيها اسمه حتى الجد السابع. الثامن. لا يتذكر. كل ما يعرفه في زمنه الراهن الجد الرابع. إن وجدها ربّما سنلاقيه بشجرة عائلته، بفروعها الكثيرة وأوراقها التي تكاد أن تسقط، وجذعها المتعرج من كثرة الأسماء. ارتدى جلباب الخروج. سيريحه ترك المكان من حضور ثقيل. شمل أشياء في أحد الأركان بنظرة سريعة. الباب بشرّاعته المكسور زجاجها والمغطاة بقطعة كرتون في انفتاحه يمنحه نوراً لا يعرف مصدره. يخطو نحو السلم وهو يلتفت إلى الوراء وقبل أن يضع قدمه على أول درجة نطق: ـ من الذي يخرج الآن؟

(سبتمبر، ١٩٩٠)

٥ ـ يومض من بعيد

كل شيء في مكانه. هكذا أكّد لنفسه بمجرّد أن نظر نظرة واحدة. هذه أول مرة يأتي فيها إلى هذا المكان، لكنه يشعر به داخله، بل الآن يرى أنه كان يحمله ويحفظه داخل هذه المنطقة التي تغيب في انخفاض ضوء كثيف.

يغلق الباب لتتكشّف وحدته أكثر. هل هذا ما يريده؟ أم أن هذا البيت يدخله داخل أبجديّته، وينسّق خطوه على عكس ما يريد.

يقف الآن محاولاً الإمساك بملامح ما يغيب وله وقع في روحه يكثف قرب الصمت. تنفلت منه رغباته، ويُصغي لصوت قريب:

ـ هو بيتي الذي فيه أتكلم(*).

دفق المجيء ما زال مولعاً بالتخبط في الجدران دون أن يبصر قطرات الماء المتسربة من تحت عقب الباب. يقول هذا لنفسه محاولاً فتح ثغرة في فعل الدخول.

يقترب من حائط نُقِشَتْ عليه وجوه يعرفها، وخاطبته كثيراً هل تبصره الآن؟ في رفق ـ أو في خوف ـ يبدأ يتحسّس العين. الفم، الجبهة. حكى والده عنها. لم يذكر ما

(*) ما يردده الصوت مقتطفاً من المواقف والمخاطبات للنفري.

تكلمت به، أو ما فعلت. فقط كان يصغها له، ويقف عند كل ملمح، أو إيماءة، وكأنه يستعيدها لتملأ عليه المكان. هو وحده الذي يحاورها ويسمعها.

يأتيه الصوت:

- إن رأيتها غطّ وجهك وقلبك(*).

تتداخل أصواتهم جميعاً، لكن مفردات بعينها تتكرر، يريد سماعها. تداخلها يبدو جوقة تحرص على إخفاء إنشادها. فهمها - يفهم الآن - لا يأتي من مجرد رغبة، بل لا بد أن تكشفه حياة.

يبدأ في فتح كتاب أبيه. لم تكن قراءة للكلمات بل قراءة للجسد. يزيح بيديه أغصان الأشجار المائلة نحو الأرض، ويبصر هذا الممر الذي غطته الأوراق الخضراء، ويسير فيه على مهل. هناك يعرف مستقر الجسد، عارياً تماماً ومهجوراً. يستحضره، ويبدأ في متابعة لمسات أنامله لحوائط البيت، وغمضة العين حينما تداعبها ذكرى قديمة.

يأتيه الصوت:

- إذا بقي، أخرجتُك من بيتك(*).

الآن يبصر في الصوت نافذة تنفتح في الجدار المواجه للمدخل.

يقول جسد الأب:

- طينة الأشياء أتتني طيوراً، امتلأ بها البيت الذي ظنوا أنه يتصدّع كلما خفق مع رفرفة الأجنحة.

إلتفت، وفي التفاته كان حريصاً أن يملأ عينيه بالمكان يقول:

- رغم هجرة الجميع عني، وغضّهم لبصرهم حينما يعبرون جوار جسدي كنتُ سعيداً، لأن العراء أصبح الآن ملكي وبيتي، ويأتيني الصوت. فلا أنا ولا أنت. فيرتدّ سريعاً عائداً إلى البيت.

تحاول غلالات أن تستر وجهه حتى لا يبصر عيني الأب البيضاوين، يفلت منها ويحدق. لماذا كان الجميع يُفهمونه أن جسده يريد عودة إلى البيت وأنه لن يَسْري إلا بين

(*) ما يردده الصوت مقتطفاً من المواقف والمخاطبات للنفري.

هذه الأركان. قالوا لا تلمس الجسد وهو في الخارج حتى لا تخرج قبل أن تدخل. يقترب من النافذة المنفتحة، ويعرف أنه هناك. تتداخل الضمائر. أنا. أنت. هم. هو. ينصت للأصوات، ويبدأ كل صوت يسكن مكانه. ضم أصابع يديه بشدة، ثم فردها وكأنه يريد أن تتطاول ليستقر المكان على أناملها. وينفرد بمحاذاته شراع يلامس سقف البيت، وتبدأ أصابع قدميه تبتل بقطرات الماء. وبعد حين يعرف أنه بدأ فعل اللّمس.

(١٩٨٧/١١/٦)

٦ ـ ... ويصعد...

نظرة من بعيد، تكشف خط الأفق وهو يفتح في المشهد كله ثغرة تمنح من بين ثنايا الأشياء رؤية فتحة الجب، التي تستقرّ عندها الأعين مستشفّةً امتدادها لنقطة تضمّ كل ما كان.

آثار أقدام لا يحجب تداخلها توقها لنقش الخطوط على الأرض الصلبة قبل أن تغيب داخله.

يعرف كلّ هذا. ويعرف أن كفه لم تزل كما هي، ترتعش قليلاً حينما تبدأ في تَضْفير الحبال، وتضمّ أصابعها وتفردها، متذكرة الطيور التي حبستها برهة ثم أطلقتها للأفق.

أتاه الشيخ بالأمس، وقصّ عليه الرؤيا، كعادته حينما يريد إخباره بحلول الميعاد. لكن في هذه المرة، شعر كأن الزمن ترك أثراً في صوته كان أكثر عمقاً، وفترات الصمت تطول بين الكلمات. أراني أحمل فوق رأسي خبزاً يأكل الطير منه. يقول ويرحل. ظن في البداية حينما طالت فترة غيابه، أن المكان خطأ، وأنه يخالف ما ذكر عنه في الكتاب. حاول أن ينفي الظنّ، فهي ليست المرة الأولى التي يصل فيها. وليطمئن قلبه، فتح الكتاب. وأخذت أنامله تقف عند بعض الكلمات، بغصنين. في قعر الجبّ. تنين فاتح فاه. الجرذان. كوّارة العسل. اطمأنّ وظل ينتظره.

تمنى أن يكون هذا المكان آخر الأمكنة، وهذا الحبل المضفور آخر الحبال. في كل المرات السابقة، غمرته هذه الأمنية، ولا تلبث أن تختفي بمجرد أن يدلي الحبل داخل الجب، فيتكشف له أن ساكنه رحل. ورغم هذا، يشعر به دائماً لِصْقه، وربّما وهو يعدّ الحبال يحاور ويحكي رحلته له من مكان إلى آخر.

في المرة الأولى، حينما وقف على أول الطريق، وقُصت عليه الرؤيا، لم يتحملها وشعر لحظتها بمدى وحدته.

حكى لأحد العابرين حدق فيه ثم قال له:

ـ لا تقلق. هاجس ويَمْضي.

لم يصدقه، وسار خطوات حتى وصل إلى المكان. أوقف عابراً آخر وسأله، فأشار إلى صفحات الكتاب وقال:

ـ لم يعد هذا زمانها، ولا المكان مكانها.

أيقن أن وحدته ليست عبثاً، وأنها رفيقته إلى المنتهى.

يفتح نافذة الغرفة، ويرى الطيور الصغيرة، وهي تندفع نحو الداخل. لا يهشّها. فقط يسمح لهذا الشعاع الشمسيّ أن يمتد من تحت أرجلها الدقيقة ليضمها جميعاً، ثم يفردها حبلاً ويوصله بالحبل المضفور.

تأمل حيطان الغرفة، وتوقف عند الكوة الموجودة قرب السقف، والتي تكشف جزءاً من السماء. لم تغب الشوارع، بل صار يراها سهماً يسقط في الأفق، والطيور تحوم فوقه كنجوم تتجاذبها الكواكب وآثار الأقدام المتداخلة.

ارتفع صوت التساؤل القديم. أقدام من تلك؟. يوقن أن الجب يسكنه واحد، وأنه لا يوجد غيره من يعرف الحكاية من بدئها لمنتهاها. هل هو الزمن أيضاً من غير آثار أقدامه، وجعلها تبدو كأقدام لعديدين. أم أن الكثرة جزء من الوصول إليه. ارتاح للهاجس الأخير. فها هو يتنقل من مكان إلى آخر، والمراد جبٌ واحد، يدلّي الحبل فيه ويخرجه.

يحكي له الشيخ قبل قصّ الرؤيا أطرافاً من حكاية ساكن الجب. «رماه أهله حينما أخذ يكشف لهم رؤاه، وتَصدف بعد حين. ويؤوّل أحلامهم فيكشفهم. خافوا منه، وحسبوه مستطيعاً المنح والمنْعَ وأنه ليس منهم فقذفوا به «فتعلق بغصنين كانا على سماء الجب ثم نظر، فإذا في قعره تنين فاتح فاه، فرفع بصره إلى الغصنين، فإذا في أصلهما جرذان وهما يقرضانهما دائبين لا يفتران. وأبصر قريباً منه كوارة عسل، فذاقه. فلم يزل مشغوفاً بتلك الحلاوة حتى صار ساكناً للجب»(*).

(*) ما بين القوسين من كتاب كليلة ودمنة. باب برزويه المتطبب. (بتصرف).

فرغ الآن من تضفير الحبال. عقد آخرها بشدة، حتى بدت العقدة كقبضة يد تحاذر أن يفلت منها الحبل.

نظر إليه من بين ثنايا الأشياء، ووجد الرمال وكأن هبات ريح خفيفة تثيرها. نهض من مكانه جوار النافذة. وبحركة أتقنها بمرور السنوات، أدلى بالحبل داخل الجبّ. أخذ يدلّيه في حذر، خوفاً من أن تقطعه أنياب الفم المفتوح. لم يرحل الساكن. كان وجوده يكبر، ويداه كانتا مرفوعتين لأعلى، وقد غاص معظمه داخل لحم التنين. هبط الحبل ورأى. كما حدس في بداية الطريق. ساكن الجبّ يشبهه. وكلما رحل الحبل إلى الداخل، كان يقينه يزداد، أن الشبه عارض وأنه هو في الحقيقة.

واستطال الغصنان ثم تداخلا ظلالاً، تنعقد على امتدادها أوراق خضراء ظلّ يتتبع خطوطها المتعرجة في صمت. وقبل أن ينتبه، كانت أنياب التنّين تقبض على قبضة الحبل المضفور. وفي وهلة تسلّق الحبل، وصعد لم يتوقف عنده. ولم ينظره. فقد أبصر الجذوة المترويّة التي طالما أخفاها عن الأعين، ثم اتجه إلى الباب الموصود. فتحه وخرج في صمت.

(مايو، ١٩٨٧)

٧ ـ وريقات

السور يمتد مصمتاً، يغالب ظلمة تحجب أطرافه النائية. اقتربتُ أتلمّس مواضع، بالأمس كانت أبواباً حجرية.

مثله أبدو الآن، لكن بدون عناوين. هو عنوان وحيد ومصمت. عنوان لم يقله، ولم يكتبه بل أومأ به.

لم أسأله عن بيته، ولم أستوضحه حينما ذكر باقتضاب أنني زرته كثيراً. كنت أراه في البداية من زمن لم يُبقِ لي غير أطياف، وأن ما يشدني إليه هو التفكير في أيّ الأماكن سَيُلقاني.

ظلال السور تتجاوز الرصيف، تتناثر في أرجائها أحجار دقيقة، لا تلبس إحداها أن تبدل مكانها بمرور عربة فوقها. ينحرف اتجاه الظلّ عند عمود نور كسر مصباحه الكبير، وعلقت بقاياه جسده الزجاجي أعواد قشّ صفراء.

أكان ظله بين هذه الظلال حينما أشار إليّ؟. لم ينتظر حتى أصافحه، واتجه صوب غرفة مشرعة الباب. وجدتُ حينما دخلت قضبان النافذة الحديدية تكشف من خلال الفراغات بينها عن إحدى عربات قطار علاها الصّدأ. وريقاته فوق المنضدة الرخامية، يباعد بينها وهو صامت ثم يدنيها من الحافة، ويده الأخرى مهيأة لالتقاط ما يقع.

ـ في آخر لقاء لم تكن بهذه الكثرة.

جمعها بين كفيه وقال:

ـ عثرت على بقيتها هنا.

لم أشأ أن أعيد ما قلته من قبل عن يقيني من أنّي لم أكتبها. وأنني لا أعرف الذهاب إلى هذه العناوين، أو إذا كانت موجودة أم لا.

يحكي عني دون انتظار لأن أصدقه، وأبصرته مالكاً لأيام لي هو الشاهد الوحيد عليها.

أحضر من درج مكتب بجوار النافذة، رقعة شطرنج وعلبة مغلقة. أخرج القطع الخشبية وأوراقاً، عرفني أنه كتب فيها أدواراً لعبناها. وجدتني ألعب دائماً بالأبيض، وأنها جميعاً بلا نهايات.

ردد وهو يضع القطع: ـ

ـ و ٧ ف. . . ح ٥ رم.

ثم التفت إليّ وقال:

ـ توقفنا هنا، ولم نكمل.

ـ ألعبنا سوياً من قبل؟

ـ أنت الذي علمتني كتابتها.

قلت وهو يحرك الحصان:

ـ لم أعرف بوجود غرفة في هذا السور.

ـ غرف عديدة. هجرها أصحابها. ومنهم من يجيئها قبل أن يضمه رحيل.

ـ أتسكنها منذ زمن؟

ـ لا أعرف. بدؤها ومنتهاها ممتزجان دوماً.

لم يحثني على اللعب. أخذ يحرك قطعي ويكتب.

كل ما أذكره عنه قبل هذه اللقاءات، جلوسه أمامي في المدرسة الإعدادية، وصمته، وقلة من يصادقونه. قلت له هذا. فاستغرق في الحديث عن يوم دخولنا غرفة الموسيقى خلسةً، وعن فتحنا للدولاب عنوة، وتساقط آلات المانـدولين والأكرديون والكمنجات. وعن العصا التي أُدْمَتْ أيدينا. حدثني عن تسللنا إلى حديقة منزل وظنّنا أنه مهجور. قذفنا الأشجار بالطوب. جمعنا النبق. كدنا أن نجري حينما سمعنا صوتها، لكنها طلبت أن ننتظرها. دخلت العجوز من الباب الخلفي لتعود حاملة بين يديها عرائس بان القطن من رؤوس بعضها، وقيلاً زجاجياً مكسورة إحدى أقدامه، وبروازاً ذهبي اللون نزعت منه صورة قبل أن تعطيه لنا، وأوصتنا وهي تناولنا حبة نبْق ألا نكفَّ عن اللعب بها.

لم يتح لي القدرة على تحديد أيَّ موعد. يباغتني بحضور في أماكن لا أعبرها إلا لماماً. أفتش عن بدء لقاءاتنا فتمورُ الذكرى ولا تبوح لي.

أسأله إن كانت عودته حنيناً أم تحدياً؟ فيلوذ بالوريقات. ويحدّثني عن كتابتي لها في كل مرة يسألني فيها عن عنوان البيت، وعن ذهابه إلى العناوين كلها دون أن يلقاني، لكنها لاقته بهذه الأماكن، بناسها وبيوتها وشوارعها ويقول:

- أمضي صوبها فتلاقيني بشيء عزَّ مطلبه، وتعرش فوقي أبَد تلمس وتضمّ.

أردّد أمامه أسماء رفاق لي في المدرسة. أفتش بين حروفها عن كنه اسمه، يوقفني. . .

- ما زلت أتيهم في دروبهم.

- أيتذكرون كل ما تحكيه؟

- يستترون بالبعد، ولا يشفع لي مداومة الحضور.

طوى الورقة دون أن يكمل. أعادها إلى الدرج بمفردها تاركاً القطع في خاناتها.

إمتداد السور يرتد لي في غفلة من المكان. يسكن بين يديّ ثم يسري ليتدفق في الأنحاء. غرفة بالأمس تضيق أمام تباعده ولا يبقى منها غير نور خافت ينذر بانطفاء وشيك.

أشار إلى خارج النافذة في النهاية قائلاً:

- لا أعرف من منا سيمعي إلى الآخر بعد زمن سيطول. قد نكتفي بما حدث ونظل نجترحه وجهاً وجهاً، يداً يداً. . . إحكِ لي عن هذه اليد، عن كفها متداخلة الخطوط حيثما نتقابل. . .

أحدق فيها حولي، أجد الشوارع صارت شراكاً. أنجو من إحداها لأقع في أخرى، وصوته هو دافعي للعبور فوقها ولانتظار من سينطق.

يتراءى لي وهو يبتعد، يجفل حينها يلمح قادماً، ولا يركل الأحجار الدقيقة، لا ينظر إلى الشبابيك الموارية. يدع لقدميه تحديد المسلك وليديه حرية التقاط ما ترغبه من الطريق. يختلس النظرات لوجوه العابرين بجواره، كثير منها أفسحت قسماتها امتداداً لشبّاكه. أخذ يحدس أسماءها وما كان سيتبعه معها من طرائق. يرنو إلى ما مضى فيجده منذوراً لخطوه القادم.

أبدأ في السّير وأنا أسمع صرير الأبواب وهي تُفتح، وأجد الرقعة بقطعها تحاول إكمال اللعبة.

(أكتوبر، ١٩٨٩)

منتصر القفّاش

[القاهرة]

عيسى مخلوف

بين الفواصل على غير هدى

١ ـ انتظار

ثمّ جلستُ ورسمتُ شخصاً في غرفة انتظار ورسمتُ رجلاً ينتظر امرأةً وامرأةً تنتظر وليداً ورسمتُ أولاداً ينتظرون أولاداً ورسمتُ مسكناً مظلماً عيناً داخل الظلام. فماذا تفعل العين وحدها داخل الظلام؟ ورسمتُ جندياً نائماً يحلم بألاّ يصير بطلاً.

وماذا رسمتُ أيضاً؟

٢ ـ الحالمات

أكُلّما غَفَلَتْ مخيّلةٌ
ارْتَطَمَ الملاكُ بالأرض؟

الحالماتُ يتدلّيْنَ من النوافذِ. مِنَ القمرِ يسقُطُ جِبْرٌ فضيّ على ركبهنّ. تتكاثرُ بُقَعُ اللُّعابِ على الصمتِ الذي يَتَنَبَّهُ إلى وجودهِنّ.

في حديقةٍ مجاوِرَة
تَلْهو الشجرةُ بالعصافير
تَسْهو عن ثمارِها.

٣ - لا توقظوا الإنتظار

لا توقظوا الإنتظار لئلّا يستوحش
والليل لا تجرحوا قشرته الرقيقة
حتى لا تنفضح غفلة النهار.
وأنتِ، أيّتها الملائكة البعيدة،
مَن أطلقكِ عالياً
فلم يرجع منكِ إلينا سوى حمامتين
وغصنِ بان.
المسرّاتُ بيننا
كشمعةٍ لكي يهتدي الهيكلُ
الملذّاتُ بيننا وهذه الصخرة التي
سَقَطَتْ للتوّ.

٤ - السحرة والمشعوذون

السحرةُ والمشعوذون يتبعهم حَشْدٌ من
الشعراء،
قالوا كلاماً غامضاً وَمَضَوْا.
كانتِ الصبايا، عاشقات المَرْمَرِ والياسمين،
يتفقّدْنَ أرحامهنّ في انتظارِ الطَّلْقِ.
قُبالتهنّ أطفالٌ يلعبون بِسُرَرِهم.

٥ ـ كانت الغابة

كنّا كلّما طلعتْ شمسٌ بين حبّاتِ المطر، قلنا:
هوذا الذئب يتزوّج.
كنّا كلّما مَرّ سِرْبٌ من السنونو، قلنا:
السماءُ تسرّح شعرها الأسود.

كانتِ الغابةُ فسحةً من خيالنا الطفل. لكنّ الفصولَ مرّتْ بنا، أرْخَتْ على وجوهنا خطوطاً مبهمة، حروفاً شبيهة بلغات قديمة، بجراح من غير ما جُرْح.

جاء عبدُ الكريم وأخبرنا أنّ بلاده تشتعلُ فيها المآذن، وأنّ ما يميّز اليمن عن باقي الأمم كثرة جبالها.

وعبد الكريم قال ما قال، ومضى. وهو لم يكن قدّيساً ولا بهلولاً. كان يقفُ على السطوح يتأمل حركة المساء.

وهو من طبائع المساء. كان يتعرّى وَسْط الحقل وينظُر إلى الغيوم. ساعاتٍ طويلةً كان يقفُ وينتظرُ كأنّه اهتدى... يُكلّم الأشجار، يتقفّى أثرَ الطيور ويتعقّبُ حركتها إلى أعشاشها. وكان إذا ما أرادَ أن ينادي النهر يَضْرِبُه بحجر.

كغيمةٍ كبيرة يَلِج منازل قريته في شهر أيلول، يمتزج في ملح المائدة وفي ثنايا الثياب المصفوفة في خزائن الفلّاحين. وعند الصباح، يُضلّلُ الوجْهَةَ المرسومة سلفاً.

٦ - انظروا إلى هذا العصفور

انظروا إلى هذا العصفور المشتعل في الفضاء كيف
يهزأ منّا جميعاً. وهذا الجسد الذي تتهاوى عليه
الضربات، انظروا إليه كيف لا يُبالي لأنّه مُدْرِكٌ أنه
ليس لنفسه، وأنه ملكٌ للملك.

حين أكون مهاجراً، يجلسُ الصباحُ على شرفتي، وحيداً، يرشف
قهوته. لو أرجع من رحلتي تلك وأهمس في أذن الجلّادِ
أنْ يكونَ أكثرَ رأفةً بي من عيوني. . .

وهذه الأحاسيس، من يضعها، هنا، كصرّة، بالقرب
من كل وليد. لترحل النسوة بعيداً، وبعيداً ليلدنَ.
وبعيداً الموت الذي كاختراقِ عصفورٍ جدار الصوت، فلا
يعود ثمّة ما يقلقنا في نزهتنا.

٧ - آه يا سيد

آه يا سَيِّد، لماذا تنزع بصماتِ العازفِ، وتفكّك أزرار البيانو، كأنكَ تفكّك أزرارَ سترتِك، وترمي كل نهار يأتي في ليل، ومن ستائر المسارح تحوك أقنعةً للمشاهدين الذين، في لحظة القتل الدافىء، تنهمرُ دموعهم إشارةً للمهرّجِ كي يبدأ دون أن يقع في اليقظة ويشعرهم أنهم جبناء وأنَّ النجومَ المضيئةَ شهقاتٌ متأخرة عن موكبِ الشمس.

٨ - المنام

أعجب ما يكون أن تقع في المنام من الطابق السادس ولا تموت

أعجب ما يكون أن تجد أنْ مَن تُحِب لم يبقَ منه إلّا بضعة عظام في آخرِ السّهرة.
الناجونَ مِن الحروب، قَتَلَهُم ظَنُّهم بأنّهم أحياء.
فاصلٌ بين وَهْمٍ ووَهْمٍ
ميناءٌ تولولُ بينَ النسوة الضفافُ بأكملها،
ثعابين تبتهج بأزهار الربيع،
تترنّم جراحُ الشهداءِ تحت الأقواس
المرأة التي تنجب ورديّة اللون
كأعنفِ ما يكون.

٩ - لحظة دفء

أنحتُ حروبًا بأحجام صغيرة.
أتَحرّ النّدى على مرأى من الصّبح.
أدعو لاحتفالاتٍ تَنَكُّرية يولدُ فيها الغسقُ لزجاً على
عتباتِ المنازل وإذ يهتدي البحرُ بي، أرفعُ الصواري
إلى ماءٍ مؤاتٍ. أجمعُ الوجهَ أُوَحّدُهُ ولا تطالعني ثيرانُ الحشود.
في لحظةِ دفءٍ فريدة، في أقصى الليل، ضوءٌ مسجّى
يَتَحَرّك تحتَهُ القتلةُ والمقتولون.

أصنعُ من أحلامي حيوانَاتٍ بطيئة.
بين أغصان الشجرِ تقطن قبائل
أنْ لا تراها عين، هذا ما تترقّبه القَبَلَة حتّى تطير.
على المائدة خوفنا مستديرٌ كصحن.

١٠ - يفتح الندى مزاليج النهار

يفتحُ الندى مزاليجَ النهارِ على مزيدٍ من الدّم
صباح الخير أيُّها الماءُ المتدفّق من طفولتنا.
صباح الخير أيُّها الزبدُ المتلوّن بالمواعيد.
بعد قليل، سيرتفعُ البحرُ إلى أعلى الصّواري، ويبدأُ السّفر.

١١ - تعود السفن

تعودُ السُّفنُ إلى الشاطىءِ هامدةً. نُواريها الرمل.
أولئكَ الذين بلغوا الضفّةَ الأخرى ينظرون إلينا ويضحكون.

١٢ - بعد كل صاعقة

بعدَ كلِّ صاعقةٍ يَسْتَجْمِعُ الضوءُ قواه
بعدَ كلِّ عاصفةٍ تحصي الغابةُ أشجارَها
إنّه بدءُ السَّفرِ يعلنهُ القادمون من غيرِ قدوم، الراحلون من غيرِ رحيل.

١٣ - كانت الشجرة

كانت الشَّجرة ترمُقُني بأغصانها حينَ وددتُ الرحيلَ ولم أرحل.
وَضَعْتُ الغروبَ تحتَ إبطي ومشيتُ على غيرِ هُدى بين الفواصل.

١٤ - أحد لن يعود

أحدٌ لن يعودَ منَ الذينَ
مَضوا وفي عيونهم غرابةُ أفعى. تأخذهم قشعريرةُ النّصرِ والتراب.

الشجرةُ التي تحتها يتبارزون ترشف نسغها على مهل، ترى إلى ظلّها كما المرأةُ إلى المرآة. تحوك المساءاتِ البطيئة بغصنٍ من هنا وغصنٍ من هناك.

شجرة تنضج ثمارها في النَّوم.

١٥ ـ افترشي أرضي

افترشي أرضي أيّتها الصاعقة الجميلة.
هي ذي امرأة تَعْبُر بين شَفَتَيْنِ مطبقتين.

عيسى مخلوف

[باريس]

أحمد الملا

كلمات أحاصر بها الماء، وأخيط البحر

١ - خطى سهيل تعبث في الغرفة

العتبة

ضجيجٌ تحت حذائيْ قدميّ، يتقافز ساخناً بين الأصابع،
أدوسُ العتبة، فتنقبضُ شقوقُ العمارة على رأسي.

الباب

كعادته،
سيعتدل عندما تنبّهه درجة السلّم المكسور،
ويتثاءب القفل.

«سهيل ش.»

الاسم الذي لم يكتمل إثْرَ هاجسِ ألمّ بالقرشاة:
هو اسمٌ لم يُنادِ به أحدٌ منذ أمّي.

الظل

يعرق المفتاح في جيبي، فأترك البابَ يَنْصَفِقُ في وجه ظلّ سيتَنصّتُ عليه.

السرير

أستلقي على سريرٍ تمطّى ونفضَ بردعته،
ترفع عيناي السّقف، تنشف النافذة،
أغمضها، فيسقط بجانب السّرير جَوربٌ مُرصّعٌ بالثّقوب.

الغرفة

الغرف قائمةٌ على أسرّةٍ تنتصبُ فوق بعضِها،
أتنفّس: تتقوّسُ أرضُ الغرفة.

. . . .

كلّ ليلةٍ، أقومُ لأملأ فراغها بقلقي، لئلاّ ينقصَ حجمُها،
لم تعد بي رغبةٌ في خطىً أخرى
فقط ما يَسعُ سريراً يمدّد أطرافه ويتذكّر.

النزلاء

أتنحّي بحذرٍ معتاد،
فها أقدامٌ شقّقها الشّغل تتدلّى من باطن غرفتي،
في كلّ خطوة.

II ـ قرمطيات

النفق

ضريرٌ تبحث عن يديه بئرٌ
جَفّ حلقهُ وقام يملأ الصّدى بفانوسه.

فيه مُتَّسعٌ، فاحزِم لغتك واخلعْ ما تفق منها. يحقّ لمن يلج أن يحرِّر شعره من شفرةٍ خادعة وأن لا يبدِّل قميصه في العتمة. لا خوفَ إن هي أسرتْنا، فلن تمحوَ أبصارنا بِرَغْوتِها

ثمّة نافذةٌ خَفِيت من التلويح. اعتدنا أن نرى لُمَعَها بقلوبنا كلَّ ليلةٍ.

. . . نفقٌ أحفرُ ظلامه، إمّا أرى، أو أكسر،

ألا يكفي أنَّ قمصانَنا ستخفقُ في الشمس، وعالياً تلثمها العيون؟

(مارس، ١٩٨٩)

الأحساء

بين أرجلكم بلادٌ لم تروها، فانبشوا صدوركم عن وطنٍ معلّق. إني قبضتُ على جمرتي. انظروا، ها آخر نَخْلةٍ علقت في ثيابي، وأوَّلُ قريةٍ ألِفتني.

(١٩٨٩/٤/٥)

الحلم

الحلم سلّمهم، إذا تعثّرت الطريق يرجمون به وحشة الفراغ. على عظامهم استندت جدرانٌ هرمت من السّكينة. أيديهم تمت في الشقوق، وأقدامهم تسقي عضلة الوقت بنبضٍ لا يجفّ. لا صباحَ يحقق لهم ولا لأصابعهم. لا صحو، لا قهوة. كلّما تقافزت ظهيرةٌ تقطفُ شمسها، شحذوا ظِلّاً يرفو أسماله، وسلّموه حلمهم.

لا تغمض قدميك عن الطريق

هذا ليلُك، فلا تحد عنه. لا تُسلم رقبته إلّا لمن حُزَّ بصرُه.

هذا ليلُك، لا تُرجع يديك إلى جيبك،

هذا ليلك، لا تُغمض قدميك عن الطّريق، دَعْ قلبك يمضي إلى أقصى عتمته، وأضيق نَفَسٍ فيه.

هذا ليلُك، على عينيك أن تمحو كلَّ نجمٍ يصعد السّماء ويغويك بها،

هذا ليلك، ادفعْه إلى أشدّه، علّك يوماً تسمع صياحَ نافذةٍ، وهي تُولد على العالم.

(ابريل، ١٩٨٩)

فجيعة

هذه سماواتٌ تترصَّدُ أحلامَنا وتُمثِّل بها، فيما يتفاقَمُ الأرقُ على سياج الحديقة، ويكتظُّ القلبُ بالخريف. فارتقِ فجيعةَ أصابعكَ بما تبقّى من ماء الدّهشة. كلّما زاد تحوُّلُكَ مال إليك النّهر.

غابة منحوتة بأغصان جثثة

السّماء نجمة يسوقونها إلى جهةٍ تومض فوق أناملهم. ذا نبضُهم يركض في الصّدور ولا يظهرونه لأحد. لا يسمعه إلاّ من اختمرت يداه ورَاحتا تقودانه كقنديل. أوتُوا علماً من الأرض، فما انحنَت ظهورهم لغيرها. بذروا دماً شاخصاً لغابةٍ ينحتونها بأغصانٍ جثثة. مُذْ صَاموا، وعيونهم تنسج خيطاً أبيض لرايةٍ سترفرف على سارية عظامهم.
. . . اختمر الرّمل، اختمرَ النّخل، اختمر الماء،
آنسُتُهم،
اغمضت على غابة قناديل تسطع غصتُ فيها،
طاوياً أغصاني على: وطنٍ لا شريك له.

(٣٠ مايو، ١٩٨٩)

III ـ قصائد الطريق

عين

منذُ جوعٍ ، ونحن نحكُّ اللّيلَ بأوجاعِنا،
. . . تُرى، أنفتح لِلْنهار عيناً، ويرانا؟

عين

تزاحنا على شروخ الظّلام علّنا نرى. مَن لم تحضن عيناه فُرْجةً، قبض بأذنه على الطّريق، وقام يَرْوي عن خطوٍ قادمة.

الغريب

اشتاق للعناق، فاستيقظ.

قبر

أُعِدّي جثةً أخرى، فثوبي ضاق بي، والأرض قابضةٌ على قلبي. كم إصبعاً سيخطّ فوق القبر؟ كم غيباً سيحكي؟

العطش

حروفٌ وُسِمْتِ بها جدرانُ المكان، خذيها إلى نافذة الوقت، وأعيدي الطّريق إلى مجاريه،
إنّا هدّنا العطش في مَجْرىً كسيح.

طريق

أوقفني وقال:
إنّ قدماً لا تَنْتقي خطوَها، لا يحقّ لها أن تفاخرَ بالطريق.

١٧ ـ لم يبق من كل ما سيجي، إلا غصن يخفر رأسي

١ ـ لا نجاة

كيف تنجو نخلةٌ برأسها، وقد بَراها حبركم؟
قال: لا نجاةَ لغصنٍ إن لم تنج الشجرة.

٢ ـ جمر تائب

الرّمادُ جمرٌ تابَ عن الحنين،

أبوابٌ أُقلت،
ومراكب جفّ حلمُها.

٣ ـ نافذة تهجس

لكم ظِلٌ تسرقه الشّمس، ولي الشّتاء وجمرة يتيمة.

. . . .

لا، ما أَلَمَّ بي غير نافذة صغيرة، صريرُها نبّه اللّيل، هجست في ثيابي فكففت عنها:
«النافذة جدارٌ إن خلت مِن النّظر».

٤ ـ يد رأت

سمّيتُ نفسي، وطلعتُ أدقّ شواهدي حتى تنشقّ الزّرقة أجنحةً وألواحاً. سوف تُفتّش يدي وجدَها، إصبعاً إصبعاً. يدي التي رأت إبّانَ استدلّ على دمي، أدلّه على طفلةٍ ما انتظرت، حملت حلمَها ومضت:
– على أيّ شاهدٍ يسطع الآن؟

٥ ـ النجاة

وحدَها، تُحضّني أن أعاودَ قامتي وأرى. ربّما لهذا ما برح القلبُ بإزميلِهِ يَنْحتُ نافذةً تليقُ بعينٍ بعيدة.

٧ ـ السيرة

(إلى سعد الدوسري . . . والمعصية)

خذوا زينتكم، وتعالوا نقتدي بالجثث.

[ابراهيم الحسين]

لست منسجماً، ولست مهيّأً للانسجام.

[قاسم حدّاد]

استجابة

قالت الأرض:
يا معلّم، هذي شجرتي فغرت أغصانها وتناثرت، فَقلّمْها لتشهق،
لاصفّ لِلشّمس عشّاً تضع فيه صغارها.

«ألف»

يا له من مساءٍ لا سِنّ له، ولا سعة. ويا لها من سماءٍ ذات أنيابٍ، لها طلاءٌ غيرُ ذي لونٍ، تَشي بالتّرهّل.

وهو يَدْحُو نخلَه ويُقيمها، ينفخ فيها من روحه:

ـ أيّتها الفرشاةُ اضْطربي حتى جسد اللّوح.

فرشاةٌ ناهضةٌ أوحت للجثّة: وها أنذا أقتربُ، اقترِبي. اختمرَ النّسغُ، ولانَ اللّون».

يودّع المرآة قفاهُ، فيطعنه منها وجهٌ في الخصر، يتهاوى نصفٌ، ويعضّ يمْضي. ولا يكفّ عن معاقرة روحها، وعلى طرف الهواء شيءٌ من همزات المساء وتوابعه. لكن، للقناديل مُتْسَعٌ من زَيْتِ العتمة، وفضاءِ الرّوح، كَـوْلَهٍ يتدلّى على طَرفِ الوقت، يَشي بالرّغبة النّازفة، وَلَهٍ يَليقُ بظلمه.

«باء»

يموتُ بكثرةٍ على قارعات الطّرق والطّبول، كمثلِ قُبَلٍ أطلقتها شِفاهٌ لِغيرِ ما أُخرى. وأين جسدهُ من هذا كلّه؟ أفتّش، فأجده في كلّ الموتى المحاصَرين، جثّةً إثْرَ أُخرى.

يموت بكثرةٍ على طرُقٍ ضيّقة، يُعيق مارّةً مطرقين، فيشتمونه ولا يقوون على إماطته عن طريقهم اللاّهث إلى أفواه المقابر الشّرهة وبطونها الحُبْلى. يرعفُ الطّيرُ في صدره، فيدفعه خارجاً، ويخرج باحثاً عمّا فقده النّاس.

«جيم»

«دال»

هام بمقدار شَجرٍ في باطن رجليهِ وفَرْوةِ رأسه. تهمس أوراقه للشمس:

ـ إنه يَستظلّ بي.

وتتقرّب لها بالمسوح ليلَ نهار.

لم يصدّق نعيب الغراب على يسار سفره، ولم يصدّق العصافيرَ المذبوحة في الجهات الأخرى. يمسك بصراطهِ ويشدّه متابعاً.

«طريد»

وأين أفرّ، ولا أحدَ يراني مصلوباً على نخلة، ويداي مسمّرتان بقعْرِ قُفَفٍ مملوءةٍ نقطاً. أين أفرّ، ولا أحدَ يراني مكفناً بمِلحٍ يُطهّمه ذهبٌ لا يلمع. أين أفرّ، وفَلّاحون يُصطفّون جداداً على قبرٍ اصطفته الطيورُ منذ ليالٍ عشر.

أفرّ، أفرّ، أفرّ،

ولم أنظر خَلفي.

«ها.»

يلتهم الهواء بفرحٍ يَنْمو، ويرتشفُ العذابات، يحدّث الطيور إنها تَضيقُ فاتّسعي. وتكشف حجارةً عن نَهْرٍ يَسعى، فلا يخوضه. يسرّ له من نفسه، فينتفض الماء محموماً، ويفورُ بصخب احتراقٍ، تاركاً غيمةً تجحده، ويجرّي جَفّ ضرعه، وانتفى بصحراة تراقصُ فيها الكثبان على إيقاعاتِ شموسٍ مسعورة. يعبرُ وادياً بآخره جبَلٌ يتفطرُ عن مغارةٍ، بركتها تنفذ السّماءُ ليدي ناسكٍ أعمى أحالها إلى حلْيةٍ ينقشُها لِنسْرٍ لم يُبْعَث بعد. أعدّ له حزْمةً، وأشارَ له: انطلقْ، دَلّق عليه قميصاً وأومأ له بالنّزول، فانطلقَ عارياً ورسولاً. مُذْ هبط، أحِلّ له ما لم يقترفْهُ الأنبياء. يروي نارَه، ويَستدلّ بها. يُوقد أشجاره فتتبعهُ، وتمحو أثره.

«خاتم النابرين»

ربّما شيّعوني وراحوا. وانتبذتُ سجّادة شوكٍ، ما زُخرفت، ولا تناسلَت عليها جنّة. وداريت مائي عن لجة القوم حتّى ألقط أنفاساً سبيّة. هم شيّعوني وراحوا يهتدون بخيط دمي، ولمّا خبّأت حري عن الله، ارتادني جِلْسَةُ ليلٍ وأنبياء ونساءٌ رُسُلٌ.

«واو»

المرايا التي لا تحفظ ولا تتذكر، كأنها لم تجد ما تفتّش عنه وتنتظره، مسح شخصه باطنها، فالتصقَ منه بها حتى لَتوقنَ أنْ لم يَعْبر قبله ولا بعده أحد. يُشعل هذه الأجساد المترامية الأطراف، يحدُوها صاعداً إلى نارٍ مفترقةٍ من غير نار، فتبزغ الجثث كنُحار مُسّه ماء.

«لغو»

الكلمات شِباكٌ أخيط البحر بها، وأحاصر الماء. فلأطرّزها كما يليقُ بصيدٍ غامض، كحائكٍ كفّتْ أحلامهُ، وما كفّ عن رتْقِ الفراغ بالغرْز.

«زاي»

يجالس الرّيحَ ويوقظ الأرض. يدفع بالأثاثِ العديدة تحت جوانحها تحضنها، وتحفظ دفئها. يقرع القبورَ فتقوم على أكتافِ أصحابها صفًا صفًا. يسلّمُ كل أثنيةٍ لوليّها، فيغرسها مكانَ القلب، ويطيرُ نائراً عنه الطين.

(٢٢ يونيو ١٩٨٧/ ٢٦ شوال ١٤٠٧)

أحمد الملا
[الأحساء، المملكة العربية السعودية]

هادي العلوي

الفكر العربي ـ الإسلامي وضرورة التجديد المنهجي

كانت هيئة تحرير «مواقف» قد خطّطتْ لتخصيص عدد كامل يتمحور حول المسألة التالية: «الفكر العربي ـ الإسلامي وضرورة التجديد المنهجي». ويعني ذلك بالنسبة إليها، ضرورة تجاوز المنظور الإيديولوجي الذي ساد طول الفترة الماضية، والمنظور الاستشراقي الذي انتهى، من الناحية الإبستمولوجية، حتى في أرضه الخاصة بالذات. وكانت الغاية فتح الطريق لإمكان نشوء حركة معرفية جديدة في الساحة الثقافية العربية، ترتكز على المناهج السائدة حالياً في البيئات المعرفية العلمية في العالم، مناهج علوم الإنسان والمجتمع، والتي حققت تقدماً باهراً في الثلاثين عاماً الماضية. وهي تحاول، للمرة الأولى، أن تكسر الحواجز العرقية والطائفية والمذهبية التي كانت تفصل فيما بين الشعوب. انها، بعبارة ثانية، تخرج من النطاق الذي يقيمه سياج «العرقية المركزية الأوروبية» التي يظل الاستشراق القديم خاضعاً لها حتى الآن، بشكل ضمني أو صريح. ولكنها تزعزع أيضاً، وإلى حد كبير، المزاعم الإيديولوجية المضخّمة التي سادت في بيئاتنا العربية والإسلامية منذ حوالى الأربعين عاماً وحتى اليوم، باتجاهاتها، جميعاً.

• • •

هكذا رغبت هيئة التحرير أن تستطلع رأيَ عددٍ من المفكّرين العرب في هذا التحوّل المنهجيّ أو هذه القفزة المعرفيّة، وإمكان الإفادة منها في إضاءة الماضي العربيّ ـ الإسلامي، فضلاً عن الحاضر، وذلك عن طريق تطبيق مناهجها ومصطلحاتها وأدواتها

في الكشف المعرفيّ. ومن أجل ذلك اقترحت عليهم، دون أيّ تقييدٍ أو إلزام، النقاط التالية، بوصفها إشارةً للبحث والتفكير(*):

١ - ما رأيكم في الصراع الذي جرى في الفترة الماضية بين الاستشراق والمفكرين العرب؟ هل قام على أسس ايديولوجية، أم أسسٍ معرفية؟

٢ - ما معنى المنهجية الاستشراقية؟ ما علاقتها ببيئتها التي تنبت فيها؟ ما سلبيّاتها، وما ايجابياتها؟

٣ - تشكّل المناهج الحالية للعلوم الإنسانية قطيعة بالنسبة للمنهجية الاستشراقية التقليدية. وبالنّسبة للمنهجيات السائدة في الساحة العربية (سواء كانت ذات استلهام ماركسي أم ليبرالي أم قومي أم تقليدي، الخ...).

ما الملامح الأساسية لهذه القطيعة؟

٤ - ما دور علم نظرية المعرفة في تجديد الفكر العربي؟ وما شروط إمكانية تأسيس الفكر الابستمولوجي (أي المعرفي المحض) في الساحة الثقافية العربية؟ الشروط الخارجية/والداخلية. نقصد بالخارجية دور العوامل السياسية والاقتصادية في تشجيع الفكر الابستمولوجي أو في احباطه وتأخير ولادته. ونقصد بالشروط الداخلية شروط امكانية انتاج المعرفة «الصحيحة» في بيئةٍ ما، وزمنٍ ما. طرح مشكلة الحقيقة كهمّ أول وأخير للباحث العربي. ضرورة أن يعود الباحث ابستمولوجياً على ذاته لتصحيح نواقص مساره وأخطائه كل مرة، الخ...

٥ - ما الفروقات بين المنهجية الإيديولوجية، والمنهجية الابستمولوجية؟ وما خصائص النظرة الإيديولوجية للواقع والمجتمع؟ هل شبعت مجتمعاتنا العربية من الإيديولوجيا أم لم تشبع حتى الآن؟ هل تحسّون بضرورة موازنة النظرة الايديولوجية بالنظرة الإبستمولوجية، وكيف؟

٦ - كيف يمكن للعرب أن يخرجوا (ولو قليلاً) من العصر الايديولوجي، ويدخلوا في العصر الإبستمولوجي؟ دور المثقفين والباحثين في عملية تحجيم الايديولوجيا والانخراط في عملية فهم موضوعي ودقيق لواقع المجتمعات العربية.

(*) صاغ هذه النقاط - التساؤلات الأستاذ الدكتور هاشم صالح الذي كُلّف بالإشراف على تنسيق مادّة العدد، وتنظيمها، وإعدادها للنشر.

٧ ـ تنمية فلسفة العلوم (الإبستمولوجيا) في الساحة الثقافية العربية عن طريق الربط أكثر فأكثر بين الجهود التي يبذلها العلماء العرب في ساحة المختبرات والعلوم الدقيقة، والجهود التي تبذل في ساحة الفلسفة والعلوم الإنسانية.

٨ ـ هل يمكن تشكيل فكر عربي جديد دون الاستعانة بالترجمة والنقل كمرحلة أولى؟ وكيف ترون إلى العلاقة مع العرب والفكر العربي في الفترة المقبلة؟

٩ ـ كيف يمكن اقامة تفاعل ثقافي (أو مثاقفة) دون تبعية؟

١٠ ـ ما دور المراجعة النقدية في تشكيل فكر عربي جديد صالح لعام (٢٠٠٠) وقادر على مواجهة التحديات؟ نقصد بذلك مراجعة كل التيارات الفكرية والايديولوجية التي سادت منذ قرن ونصف القرن: التيار التقليدي، التيار الليبرالي، التيار الماركسي، التيار الانتقائي الخليط.

١١ ـ ما انعكاس المتغيرات الحاصلة في أوروبا الشرقية على الفكر العربي والايديولوجية العربية؟ هل تفهمون ذلك على أساس أنه انتصار للغرب ضد الشرق، للرأسمالية ضد الشيوعية، للسوق الحرة ضد السوق المقيد، لليبرالية ضد الاشتراكية؟ أم أنه انتصار للاشتراكية الديمقراطية، وللحرية على الأنظمة الدكتاتورية وعلى الرأسمالية في آن؟ وما تأثيرات ذلك على التيارات الفكرية عندنا وخصوصاً على التيار الماركسي؟

١٢ ـ كيف ترون إلى مشروع «نقد العقل الإسلامي» بالمعنى التاريخي للكلمة نقد؟ هل هو ضروري الآن؟ أم أنه سابق لأوانه؟ أم أنه تأخر في الحصول؟ ما شروط نجاحه؟ ما العقبات التي تعترض طريقه؟

١٣ ـ هل ترون أن التحرير الفكري مسألة ضرورية وأولية سابقة على التحرير الاقتصادي وقلب البنى المادية للمجتمع، وليست لاحقة له؟ أم أنها موازية له؟

١٤ ـ هل ترون التحرير الفكري مسألة تخص الصراع مع الخارج فقط، أم أنها، أولاً وقبل كل شيء، صراع الذات مع نفسها؟ بمعنى آخر: كيف يمكن الموازنة بين الأسباب الداخلية والتاريخية العميقة للتدهور الراهن، والأسباب الخارجية؟

١٥ ـ كيف يمكن طرح مشكلة الحداثة العقلية بشكل مقبول ومعقول في الساحة الثقافية العربية؟ كيف يمكن طرحها بشكل لا تبدو فيه استلابية أو غريبة؟ أو: كيف يمكن نقل المناهج التالية إلى الساحة الثقافية العربية وزرعها فيها:

١) المنهج التاريخي (على طريقة مدرسة الحوليات الفرنسية مثلاً)،

٢) المنهج الاجتماعي (على طريقة ماكس فيبر مثلاً وكيفية دراسته للعلاقة بين العوامل المادية والعوامل الروحية)،

٣) المنهج الأنتربولوجي المقارن بين الثقافات والعقائد والأديان المختلفة،

٤) المنهج البنيوي في التحليل الأدبي وكيفية نقله إلى الساحة العربية ومدى نجاحه وفشله... وكذلك منهج التحليل النفسي الخ...

١٦ ـ ما سبب فشلنا في تطبيق المناهج الغربية على واقعنا وتاريخنا في معظم الأحيان؟ الفشل في تطبيق الوجودية، والماركسية، والبنيوية، إلخ...

١٧ ـ هل الفشل عائد إلى السرعة في نقل المنهج دون هضم أو تمثل مسبق؟ أم هو عائد إلى عدم معرفة تعديله وتطويره لكي يتناسب مع واقعنا وتراثنا؟ أم إلى الأمرين معاً؟

١٨ ـ هل يعني ذلك أنّ نقل الحداثة المادية (التكنولوجيا)/ والفكرية يتم بالطريقة الجاهزة والمتسرعة نفسها؟ بمعنى: أن الآخرين يتعبون في البحث والكشف وبلورة المنهج والمُصطلح، أو اختراع الآلة ثم نجيء نحن ونستورد هذا كله بسهولة تامة ونحاول تطبيقه على واقع مختلف بنوع من التسرع والسذاجة، فنفشل في تحقيق الثورة الصناعية، كما فشلنا في تحقيق الثورة الثقافية.

هذه هي خلاصة المخطط الذي كانت «مواقف» تحاول إنجازه. غير أنّ تلبية الكتاب الذين توجهت إليهم كانت بطيئة مما حال دون متابعة العمل على تحقيقه.

ويسعدنا أن ننشر ما كتبه هادي العلوي حول هذا المخطط، مُرْفقاً بتأملاتٍ حول المثقف والثقافة.

I ـ المنهج، الإيديولوجية، المعرفة

ـ ١ ـ

استجواب «مواقف» بنقاطه الثُمنعشر(*) يتوغّلُ في أبعاد المطلوب، بشموله أركان الأزمة الراهنة وتصوّرات المشتغلين في ساحتها المشحونة بالتوتر والفراغ، توغّلاً يجعلني أنصاع للنقاط ـ الأسئلة باستظهار ما أودّ التعبيرَ عنه في هذه الدائرة التي تحركت فيها «مواقف» لتصوغ ذلك التعريف الجامع المانع للأزمة وحلولها المتصوّرة ضمن الأسلوب الأكثر مساساً بطبيعة الفعل الثقافي. إنها تساؤلات الرّاهن، المطروحة بكل ثقلها على عقول المثقفين متحدّية إجاباتهم، في مكاشفة يصعب على غير «مواقف» أن تتورّط فيها بقدر ما تكون «مواقف» حالة سيا ـ ثقافية متحرّرة من الارتهانات والتحويلات بفضل افتقارها المبدع إلى حسّ التحالف وعدم التبصر في الحسابات السياسية.

ـ ٢ ـ

أبدأ بالإشكال الأول فأقول إنّ الكلام على صراع بين الاستشراق والمفكرين العرب سابقٌ لأوانه. فالمفكرون العرب انصاعوا في مدارس الاستشراق، وهم في جملتهم تلامذة أو مريدون للمستشرقين. ويصحّ هذا على السلفيين والعلمانيين معاً. فبعد انصرام جولة الحرب الأولى بين الاستعمار والعالم الإسلامي بقياداته الأسيو ـ إقطاعية المنغلقة على الذّات والمعادية تاريخيّاً وبنيويّاً للغرب، اندمج السلفيون في الاقتصاد الامبريالي الذي دخل إلى العالم الإسلامي بعد انتصار الغرب في تلك الجولة، حيث تفكك الاقتصاد التقليدي بنمطه الآسيو ـ إقطاعي مع ما يتبعه من إيديولوجيا دار الحرب، وتكوّنت البرجوازية التّابعة بمؤسساتها الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والدينية وترتب، من ثُمّ، على السلفيّة أن تعيد النظر في حسابها الإيديولوجي حتى تتمكن من مواصلة حياتها الطبيعية في ظلّ الظروف المستجدة. ومن سياق ذلك نشأت علاقة بين السلفيّ والاستشراقيّ، تقوم على التفاهم المحكوم بحق العتاب. وهذا الحق يستعمله السلفيّ

(*) للأستاذ هادي العلوي وجهة نظر في النحو والصّرف والإعراب، وتبعاً لذلك في تهجئة الكلمات وكتابتها. واحتراماً لوجهة النظر هذه، دون أن يعني ذلك تبنّياً بالضرورة، نحرص على نشر كتاباته بنصّها دون أي تعديل إعرابيّ. ونرجو قراءنا أن يروا في ما يبدو ظاهرياً أنه خللٌ إعرابيّ، على أنه ليس خطأً، وإنما هو تطبيق عمليّ لوجهة النظر هذه.

حينما يخرج المستشرق عن لغة البحث ليتكلم بلغة الصحافة فيستفزّ السلفيّ فيعاتبه على خروجه عن جادّة الانصاف. وفيما عداه، لا يتناقض السلفيّ مع المستشرق لأنّ كلاًّ منهما ينتمي إلى معسكر واحد، وهي الحقيقة التي تفسّر لنا كيف يسمح بتداول مؤلفات المستشرقين في جميع البلدان العربية، بينما تمنع أعمال المؤلفين العرب الذين يتناولون تاريخ العرب والإسلام وفق المناهج الحديثة.

ولا يختلف العلمانيّ عن السلفيّ في تفاهمه مع الاستشراق إلاّ من حيث اللغة، فهما ينتميان إلى تركيب سوسيولوجي واحدٍ هو المتبلور في خطر الأنظمة التابعة وإيديولوجيتها المتصالحة مع الإيديولوجيا الأمبريالية.

وُجدت على أي حال جولات صراع مع الاستشراق في مواسم متفرقة، لعل أطولها هي التي خاضها الماركسي حسين مروة في سِفْر النزعات. ولم يصل العلامة الشهيد مع ذلك إلى حد إعلان الحرب، ثم القطيعة، فهذه كانت بانتظار الليبرالي ادوارد سعيد، الذي أنجزَ مهمة كان على الماركسيين العرب إنجازها دون الليبراليين، المنتمين عضوياً إلى الغرب.

ويبدو لي أن حرب ادوارد سعيد على ضراوتها لم تنتج مقابلها الإيديولوجي. لقد طبع كتابه بالعربية مرّتين ووزع توزيعاً جيداً لكن علاقة المثقف العربي بالاستشراق لم تتزعزع. ويمكنني الزعم أن كتاب ادوارد سعيد أخفقَ في الوصول إلى هدفه الكبير. ويرجع ذلك أولاً إلى رسوخ التقاليد الاستشراقية في الوعي الثقافي العربي وهو لا يزال وعياً طرفياً (كولونيالياً)(*) يدفع باتجاه الغَرْبَنة ويتميز بنزوع كوزموبوليتي نحو الغرب. وللاستشراق هيبة في صدور المثقفين العرب يصعب انتزاعها بكتاب مهما بلغت مصداقيّته.

الثاني يرجع إلى الكتاب نفسه، وهو عمل علمي ذو أهمية فائقة ويتمتع بمصداقية كبيرةٍ في معظم استنتاجاته، إلا أن دائرة بحثه كانت ضيقة بسبب اقتصاره على دراسة الاستشراق من خلال غزارات المستشرقين كمتخصصين في تاريخ الشرق. والاستشراق عندما يُؤخذ كظاهرة إيديولوجية لا يتحدّد بالمستشرقين وأعمالهم ومعاهدهم أو أقسامهم المتخصصة في الجامعات بل هو نفس علم التاريخ الغربي القائم على العرقية الأورو-

---

(*) طرفي باصطلاح سمير أمين وكولونيالي باصطلاح مهدي عامل، وسنأتي الإشارة إليها لاحقاً.

مركزيّة في تناوله لتاريخ العالم. والمنهجية الاستشراقية هي في هذا النطاق قطاع عمل مكرّس مهنيّاً للشرق ضمن الدائرة العامة لهذا العلم، وهي لا تستقلّ عنه إلا من حيث حقل العمل المخصّص لها. وخلافاً لما تقول «مواقف» ليس لهذه المنهجية ضمن هذا الإطار ايجابيات تبرّر الثقة ببعض ما تطرحه. قد يشار هنا إلى أفراد المستشرقين حينما يتجه بعضهم تحت تأثير معرفيّ أحاديّ إلى الكلام خارج المقتضى الأورومركزي في مفصل من كتاباته، وهو ما يحصل كثيراً حتى لدى المستشرقين الأكثر انغلاقاً. إلا أنّ هذا لا يتداخل مع المنهجية العامة لعلم التاريخ بمنحاه الأورومركزيّ المسيطر على العقلية الأوروبية والغربيّة عموماً. يمكننا الكلام عن خرق كبير حدث هنا على يد ماركس وانجلز وهما فيلسوفان خارجيان بالتمام، أعني أنهما ليسا غربيّين. وبحدود ما تناولته أعمالهما الشّديدة التفرّع من قضايا في التاريخ وحدود معلوماتها الشّحيحة عن الشرق، مثّلن ماركس وانجلز الغرار الذي يمكن لمؤرخ أمميّ أن يتناول به تاريخ الحضارات والشعوب بمنهج علمي نزيه. إلا أن تأثير الفيلسوفين لم يكن من العمق بحيث ينجز القطيعة مع منهج علم التاريخ الغربي. وهذا يصحّ ليس فقط على عمل المؤرخين البرجوازيين بل على الماركسيين أيضاً.

- ٣ -

أنا لذلك لا أوافق على الأطروحة الثالثة لِـ «مواقف»، فمناهج العلوم الإنسانية الجديدة غيرت من آلية الدراسة ولم تغيّر النزعة. إن أكبر بنيوي وانتروبولوجي مجدد، وهو ليفي شتراوس لم يستطع إخفاء عدائه العنصري للعرب والإسلام بل وتجاوز عنصرية المستشرقين التقليدية حين اعتبر ظهور الإسلام كارثة في تاريخ العالم! وهو ما لم يجرأ على إعلانه الأب لامانس الذي يتبوأ في علم التاريخ الأوروبي موقع خير الله طلفاح في التاريخ العربي.

اذن، ليس هناك قطيعة غير تلك التي بدأها ماركس وانجلز ولم تتواصل بعدهما. وقد اتّجه بعض المستشرقين السوفييت إلى تناول موضوعاتهم بنزوع أمميّ منحاز للشرق، لكن هذا الاتّجاه لم يتعمم كما لم يتأثر به علم التاريخ السوفييتي. فالتأرخة للفلسفة مثلاً تأخذ عند السوفييت بالتزمين الأورومركزيّ نفسه، فتسقط من تواريخها فلسفات الشرق الصينية والإسلامية والهندية. وتتّضح العقدة، عملياً، في دراسة أطروحة فلسفية معيّنة، فقد جرت العادة عند المؤرخين الغربيين على تتبّع هذه الأطروحات عند اليونان ثم في العصور الوسطى الأوروبية ثم في الفلسفة الحديثة. ومع أن بعض المستشرقين الغربيين

والسوفييت يتكلمون أحياناً على انجازات الفلسفة الصينية أو الهندية أو الإسلامية فإن مؤرخ أو دارس الفلسفة الغربي أو السوفييتي يتجاهل هذه الانجازات عند متابعة أيّ أطروحة فلسفية. ويشمل هذا التجاهل التاريخ الحضاريّ بجملته. وهناك تزوير يتّفق الجميع على شرعيته.. إن مسألة أصل الطباعة مثلاً قد انحسمت بالوصول إلى المطبوعات الصينية التي ترجع إلى القرن التاسع الميلادي، لكن المثقف الأوروبي والمؤرخ الأوروبي ومعه المثقف العربي، لا يزال يصر على البدء من غوتنبرغ في عناد عنصريّ مع التاريخ.

لا وجود إذن لقطيعة مع المنهجية التقليديّة للاستشراق لا في الغرب ولا في الشرق. يمكنني فقط أن أنوّه بمبادرات أولية لبعض الوطنيين من الباحثين العرب المتأثرين بالمنهج الماركسي مثل حسين مروة وطيب تيزيني ومحمود العالم وعدد من جيل الشباب. لكن هؤلاء السادة أنفسهم يواصلون أعمالهم ضمن منهج مقارن طرفه الآخر الوحيد هو الفكر الغربي. أعني أنهم لم يظهروا الاستعداد للاقرار بوجود فكر في الشرق يوازي ليس الفكر الغربي الحديث، فهذا ما لا يقوله أحد، بل الفكر اليوناني. وقد خلت دراساتهم المقارنة من أفكار الفلاسفة الصينيين والهنود رغم أنها معروضة في مصادرها الأصلية التي حظيت بالترجمة إلى الكثير من اللغات الحديثة التي لا يخلو أحد هؤلاء الباحثين من اتقان واحدة أو أكثر منها. ويكرس هذا بدوره صعوبة الافلات من هيمنة الأورومركزيّ.

- ٤ -

حول المعرفي والإيديولوجي

ما تسميه «مواقف» منهجية إيديولوجية غير متجانس، فالإيديولوجيا هي نسق ثابت من الفكرات والمفاهيم في قضايا الحياة المتنوعة. وثباتها هو شرط أدائها لوظيفتها، التي تختلف عن وظيفة المعرفة، فهي لا تؤدّى بمنهجية وإنما بتخطيط من قيادة سياسية أو اجتماعية. وهدف الإيديولوجيا تأطير حركة المجتمع أو الجماعة لخدمة مقاصد سياسية أو اجتماعية وليس نشر المعرفة. ولذلك لا يؤثر في العمل الإيديولوجي كون الفكرة صادقة أم وهمية وإنما صلاحيتها لتعبئة الجمهور في اتجاه معين. وقد أدت الإيديولوجيا مهامَّ خطيرة في التاريخ دون اعتبار كونها علمية. . . الأديان أنشأت مجتمعات كبرى بالاستناد إلى الخرافة. الكثير من الحركات الاجتماعية العاصفة قامت على مبادىء وهمية. وفي العصر الحاضر كانت الحركة الشيوعية في أوج نشاطها تحت الإيديولوجيا الستالينية المقطوعة عن

الجِذْرِ المعرفي للماركسية، وبفضل هذه الإيديولوجيا حققت الحركة منجزاتها الهامة: الثورة الصينية والكورية والهندو ـ صينية، فضلاً عن ثورات أوروبا الشرقية والانتفاضات العمالية في أوروبا.

الإيديولوجيا ليست شرّاً بحد ذاتها، وإنما الشر في مساواتها بالمعرفة. ان حركة الجماهير تخضع للإيديولوجيا في المقام الأول. أما الإبستمولوجيا (ولنقل المعرفيات فهذا أخف على اللسان والسمع!) فهي لا تندرج في محور النشاط الجماهيري إلّا إذا افترضنا امكان أن يتمتع كل فرد بوعي فلسفي يستند إلى بعد معرفيّاتي تكون الجماهير قد استوعبته بإبداع كما يستوعبه أي فيلسوف. وقد سبق للرازي أن قال بهذا الإمكان في دفاعه عن الفلسفَة ضدّ الدين لأن ذهن العاميّ وذهن الفيلسوف عنده سواء في تقبّله للحقيقة الفلسفية، واحتجّ لمذهبه بأن العامي يبذل من الجهد الذهني في المهن التي يشتغل بها نفس ما يبذله الفيلسوف في البحث الفلسفي وأن هناك من المهن ما لا يقل تعقيداً عن الفلسفة ويؤدّيها العوام على أفضل وجه وأشدّه إتقاناً.

وفكرة الرازي تصبح من مسلّمات الفكر الحديث عدا بعض الأنتربولوجيين العنصريين في الغرب ممن يقول بتفاوت مستويات الإدراك حسب الأعراق والطبقات. لكن الدّعوة إلى تعميم الوعي المعرفي على الجماهير فيها الكثير من اليوتوبيا، إذ انها تفترض أولاً أن تتوافر لجميع الأفراد فرص متكافئة في الحصول على المعرفة التي يحصل عليها المثقف المشتغل في هذا الحقل. وثانياً أن يتمتع جميع الأفراد بميل موحد إلى التحصيل العلمي يتماثل مع الميل المعتاد عند المثقف. والافتراض الأول متعذر عملياً بسبب واقع تقسيم العمل حيث يكون البحث العلمي من اختصاص فئة معينة هي فئة المثقفين. ولكي نطبق دعوة الرازي إلى تعميم الفلسفة يجب أن نأخذ نسبة كافية من وقت العمل لكل فرد تخصص للدراسة. وينبغي أن تتكافأ هذه النسبة مع الوقت الذي يخصصه المثقف لشغله الثقافي حتى تنتج لدى الأفراد العاديين نفس الوعي المعرفي للمثقف المتفرّغ. وهذا الغرض مستحيل في الوقت الحاضر ولا أدري إن كان تحقيقه ممكناً في المستقبل غير المنظور. من جهة أخرى لا يمكن التحكّم في ميول الأفراد حتى ننظمهم جميعاً في الدراسة. ان بعض الناس لا يميلون إلى الثقافة ولا يحبون القراءة وتستغرق اهتماماتهم مهنهم العملية إن كانوا من ذوي الهوايات، أو يقضون وقت الفراغ، ان تيسّر لهم، في شؤونٍ شخصية أو اجتماعية بعيداً عن الوسط الثقافي وهمومه. وقد حاول السوفييت تدارك هذا الوضع بالتعليم التلقيني فألفت كتب في المادية التاريخية

والمادية الديالكتيكية فرض تدريسها على ذوي الاختصاصات غير الثقافية لتزويدهم بالمعرفة اللازمة لوعي الحياة ثقافياً. لكن الثقافة لا تتأتى من دراسة بضعة كتب، فضلاً عن أنّ التلقين لا ينتج معرفة صادقة لما فيه من عنصر الإكراه. وقد دلّت التجارب الأخيرة للبلدان الاشتراكية بما فيها الاتحاد السوفييتي على فشل هذا الأسلوب في التحصيل العلمي، رغم أن التجربة الاشتراكية في الثقافة نجحت في جعل المستوى الثقافي العام للفرد السوفييتي أعلى منه لدى الفرد الغربي.

هكذا فالسؤال هل شبعت مجتمعاتنا العربية من الإيديولوجيا أم لم تشبع حتى الآن، يبدو على شيء من الالتباس. فالإيديولوجيا تحكم في كل مجتمع. للغربي إيديولوجيته كما للشرقي. ومن غير المتصور أن يعيش الإنسان العادي بدون فكرات يقينية وثابتة توجه خياراته في الحياة العامة. وفي المجتمعات الغربية إيديولوجيا مشتركة يسير الغرب ضمن ثوابتها، وهي من النّفاذ بحيث تفرض على المثقف الغربي بذل جهد اضافي لكي يخرج من دائرة نفوذها. العنصرية، وهي مفصل هام في الإيديولوجيا الغربية، جعلت فيلسوف الديالكتيك هيغل يتعامل بازدراء مع اللغة الصينية والفلسفة الإسلامية وعموم فكرة الشرق. وبقوة الشوفينية الألمانية اندفع هيغل نحو الدولة ليعتبرها التجسيد الختامي للروح المطلق، أي غاية الفلسفة. والفلسفة إذا كانت تنمو في ظل الرعاية الرسمية أحياناً فإنها تتنازل عن جوهرها المعرفي عندما توضع في خدمة الدولة لأنها تصبح عندئذٍ إيديولوجيا. وبتأثير الأوروَمركزي أسقط برتراندرسل الرّشدية اللاتينية من تاريخه لفلسفة العصور الوسطى في الوقت نفسه الذي كان يتطوع للمشاركة في غَرْبَنَةِ أهل الصين ومنعهم من الانفصال عن المتروبول الغربي، وهذه إيديولوجيا وليس فلسفة. فما كانت وما تزال الامبريالية تسعى إليه ليس نشر الفكر الفلسفي في الصين وإنما أدْلجة المجتمع الصيني بالولاء للغرب (كان هذا قبل أن يحدث التحول الكبير لدى رسل في العقدين الأخيرين من حياته).

سئل لينين مرة إن كان من المناسب أن يقول الاشتراكي إن الاشتراكية دينه، فأجاب: إذا قالها عامل عاديّ فهي لا تعني أكثر من أنه يتخلّ عن دينه لصالح الاشتراكية، أما إذا اعتقد قائد أو مفكر اشتراكي أن الاشتراكية دينه فهو يتخلى عن الاشتراكية لصالح الدين. (اقتبسها دويتشر في «ستالين» هامش ص ٢٨٥ من ترجمة فواز طرابلسي، دار الطليعة ١٩٧٢).

ـ ٥ ـ

يضع فيلسوف البروليتاريا في القرن العشرين حدوداً فاصلة بين الإيديولوجي والمعرفيّ في تمييزه بين ما يصح للفرد العادي ولا يصح للمفكر. وهذا التمييز ليس اجتماعياً بل يتعلّق بالمسؤولية. ذلك أن لينين لم يوافق على تخصيص المثقفين والمنظرين بامتياز اجتماعي على شغيلة اليد وإنما حملهم مسؤولية زائدة هي ثمن وعيهم الخاص بهم. يقول مؤلف سفر الجامعة: «في كثرة الحكمة كثرة الغم والذي يزيد علماً يزيد حزناً» والحزن عند المتصوّفة زكاة العقل، أي الضريبة التي يدفعها العقل المثقف لقاء تمتّعه بالمعرفة. فما كان يشغل لينين ليس الترفيه عن المثقفين، بل تذكيرهم بما يفرضه عليهم وعيهم المعرفي. وهذا يؤكد أن ثمة تفاوتاً في الوظيفة والمسؤولية بين الفرد العادي والمثقف، هو نتاج التمايز ما بين الإيديولوجيا والمعرفة. ووظيفة الفكر لا تهدف إلى تحرير المجتمع من الإيديولوجيا بل تعديلها بإيديولوجيا أخرى ملائمة لمقتضى التطوّر في مرحلة معطاة. لكن العمل الإيديولوجي لا يقوم به المثقف ويؤديه على الوجه المنتج إلا عندما يبلغ المثقف من المعرفة ما يستطيع به تنحية تقنياته لصالح معرفيّاته. أي أن يخرج هو أولاً من التعلق بأي مسلمات إيديولوجية. ذلك أن تصحيح مسار المجتمع لا يتمّ بالنزول إلى مستوى وعي الجماهير وإنما بالسعي لرفع هذا الوعي إلى المستوى الممكن والضروري لتعديل الإيديولوجيا.

الثورة الفكرية من الضرورات الرّاهنة للمجتمع العربي المطلوب تحريره من الخليط الإيديولوجي الذي يعوق تطوره. ويتم هذا الهدف كما تحدد «مواقف» بتجديد الفكر العربي على أساس معرفي لا إيديولوجي. أنا قلت ان الإيديولوجيا لا يمكن سحبها من المجتمع، ولكن المفكر الذي ينطلق من الإيديولوجيا يبقى فيها ويعجز بالتالي عن أداء دوره في تعديلها، أي في رفع وعي الجماهير. فالخلاص من الإيديولوجيا هو مطلب الفكر في سعيه للتغيير الإيديولوجي لإنشاء معرفة تسمح للقيادة الفكرية أن تغير وعي الناس. والشرط الأوليّ لذلك هو الخروج من اليقينيات، موروثةً أم عصرية. وكانت هذه هي بداية طه حسين في تنوير الفكر العربي عن طريق إشباعه بالروح العلمية. ومعروف أنه اعتمد منهج الشكّ لإعادة تقييم بعض المسلمات في التراث الديني والأدبي. ولا تكمن اهمية عمله في تصحيح النظر إلى هذه المسلمات وإنما في استخدامه الخلاق للمنهج كأداة جديدة ومنتجة في البحث وعدم تقيده بمسبقات الإيديولوجيا السائدة على صعيدي الدين والفكر في بحثه عن الحقيقة. وكانت الظروف الاجتماعية في أيام طه حسين غير مواتية

فبدا عمله كمغامرة كادت أن تكلفه حياته، مما يفسر عدم تطور فكره واحتفاظ كتابه الأمّ عن الأدب الجاهلي بموقعه اليتيم بين مؤلفاته الأخرى.

وظروفنا نحن أفضل من ظروف طه حسين. فالمثقف العربي لم يعد مهدداً بحياته من جانب الحكومات التي لم تعد قادرة على الاستجابة لفتاوى إهدار الدم بحق مثقف متّهم بالمروق. الخطر الأكبر يأتي من بعض الحركات السلفية التي أيقظتها الثورة الإيرانية ودفعتها في طريق الإرهاب ضد الفكر (حبذا وإرهابهم ضد الحكام وأسيادهم الإسرائيليين والأميركان لو استمروا فيه ولم يتردّدوا). وهذا الخطر ليس من الشدة بحيث يلقي بنا في زوايا الصمت. فالسلفية لا تحكم مباشرة إلاّ في بلدين غير أساسيين للفكر هما السودان والسعودية. ودور السلفية الإيرانية في لبنان يتقلص. وفي مصر يتمتع اليسار والليبرالية بمواقع راسخة أمام السلطة والسلفيين معاً. وكذلك الحال في بلدان المغرب. والقتل على المروق يبقى محصوراً في السودان والسعودية عندما يؤخذ الموقف الرسمي. وهذا بالطبع لا يعني توافر الفرص في البلدان الأخرى حيث الاتجاه المعادي للتقدم الاجتماعي والتحرر الفكري هو الحاكم في منظومة الجامعة العربية. لكني أتحدث عن خطر القتل، الذي يصبح هاجس كبير لمعظم المثقفين. وقد تعزز وتفاقم بمقتل حسين مروة ومهدي عامل. وهو حدث يولغ في دواقعه حتى صار كالبعبع لكل مثقف. ويمكن في الحقيقة أن لا يؤخذ خارج موقعه الجيوسياسي بوصفه من نتائج جولات الاقتتال اللبنانية حيث جرت العادة على الاختطاف والاغتيال المتبادل.

وعلى أي حال، ومهما يكن حساب الخطر، فأظن أننا لا نجهل أن الفكر الجديد نشأ دوماً في ظروف الارهاب وكان له شهداؤه في كل عصر وأمة. ويبدو لي أن حالة القلع الحاكمة الآن إنما تغطي حالة قصور ذاتي يمكن رؤيتها في التشوش النظري وعدم وضوح المواقف والمبادىء لدى أكثريتنا. ولهذا الوضع ارتباط بتركيبة الشخصية العربية الحديثة وهي تركيبة هلامية تعكس تشوه التركيب الطبقي للمجتمع العربي مع ما ينتج عنه من عدم تبلور التصنيف الطبقي اللازم لتكوين شخصية اجتماعية سليمة. كان مفكرو عصر التنوير الأوروبي ينتمون إلى البرجوازية الناضجة ويعبرون عن تطلعاتها التقدمية وأفقها الإنساني دون أن يخضعوا للكثير من المؤثرات الموازية، المانعة من وضوح الرؤية وتكامل الموقف. وكان مفكرو الماركسية في التاسع عشر وأوائل العشرين ينتمون إلى الطبقة العاملة التّاجرة التكوين فيصدرون عن الجو الصحي نفسه في تعبيرهم عن مطالب المرحلة الجديدة في حياة المجتمع الأوروبي. ان المثقف العربي هو بخلاف ذلك، خليط

من مؤثرات شتّى يتلاقى فيها البدوي والاقطاعي والفلاحي والبرجوازي الكولونيالي ابن البرجوازية الكولونيالية التابعة وغير الناضجة. وقد تجد فيه القبلي والبروليتاري معاً. وهو في كلّ هذه المكونات غير متمايز كفرد ويتمتع بخيارات واضحة محدّدة أو ينطوي على موقف متكامل. وإذا أضفنا إلى ذلك قرون التخلف التي تفصلنا عن فكر الحضارة الإسلامية الذي بالكاد نسعى اليوم لاستخلاصه من ركام الإيديولوجيات السلفية والقومية، أمكننا تصور درجة التعويق التي يعاني منها فكرنا الحاضر.

ـ ٦ ـ

اننا نجد على أي حال فرص طيبة للمضي في تأسيس معرفي جديد من جانب مفكرينا. فالثقافة العربية تقدمت بأشواط واسعة إذا قيست بثقافات معظم بلدان العالم الثالث. وتستعيد المكتبة العربية عصرها الذهبي القديم بوفرة الاصدارات من الأصيل والمترجم مع اتساع في نطاق النشر لم تصل إليه المكتبة القديمة. وهو فرق راجع إلى الطباعة. وتتوافر حالياً مصادر أساسية للفكر الحديث فيما ترجم من الكلاسيكيات الأوروبية على اختلافها. والكثير من الكتاب العرب لا يعدم الإحاطة بلغة أجنبية أو أكثر تمكنه من الاتصال المباشر بمنابع الفكر الأصلية.

ويتوقف الكثير من الأمر على استعداد المثقف الشخصي لـ:

ـ معاناة البحث برهبانية علمية.

ـ التعفّف عن الارتزاق والسلوك الاقطاعي في المعيشة.

ـ التمسك بسلطة الثقافة إزاء سلطة الدولة وسلطة المال.

ـ التمحور حول الفكر الوطني وتجنب الفكر الكوزموبوليتي المعبر في خاتمة مطافه عن ارتباط إيديولوجي بالمتروبول الرأسمالي.. ان تأسيس معرفة جديدة تساهم في انهاض جماهيرنا ومجتمعاتنا يتعذر أن يتم على يد عملاء للعدو، وإنما ينهض بها مثقف وطني معادي للامبريالية سياسياً وإيديولوجياً. فبدون ذلك لن نحصل على أكثر مما أعطانا شارل مالك وميشيل عفلق وساطع الحصري وأصناف المعجبين بسلمان رشدي.

ويعتمد أي مشروع معرفيّ على مصادر الفكر الأساسية فهو لا يمكن أن يتحقق دون الاستعانة بالترجة/ ليس كمرحلة أولى بل كاستمرار. ان الترجمة قديماً جرت لفكر ناجز ومتوقف هو الفكر اليوناني فاستوعبت مصادره الكبرى ثم توقفت لأنها لم تجد مصادر

أخرى تترجمها. وحصل الشيء نفسه في الترجمة اللاتينية عن العربية، توقفت بعد أن استوفت أهم مصادر الفكر الإسلامي الذي كان قد توقف حينذاك فلم يبق فيه ما يستدعي الترجمة. أما اليوم فالفكر مستمرٌ ولا مناص من متابعته لنقل ما يستجد منه إلى العربية أو قراءته بلغاته الأصلية.

ـ ٧ ـ

ولنعد هنا إلى السؤال الهام عن العلاقة مع الغرب والفكر الغربي وإمكان المثاقفة بدون تبعية، فأقول ان العلاقة مع الغرب هي العلاقة مع الحضارة الحديثة التي هي غَرْبِيّة في نشأتها كما في مصدر ديمومتها الجارية. ولكن علينا أن نفرق بين الثقافة والإيديولوجيا. ان الثقافة الغربية ترادف الثقافة الحديثة. وهي بدورها ليست غربية بالمعنى المعرفي الخالص لأنها محصلة تطور الحضارة والفكر في العالم الأوراسي منذ فجر الحضارات. وهي مدينة في أصلها الاغريقي لثقافة الساميين والفراعنة، وفي منطلقها الحديث لثقافة الإسلام التي كانت رافدها الأعظم حتى عصر النهضة. ويجب أخذ هذه الثقافة بجملتها، والانطلاق منها في تأسيس معرفتنا الجديدة، ولنكن تلامذة مخلصين لديكارت وبيكون وعصر التنوير وكانط وهيغل وماركس، فهؤلاء هم بناة حضارتنا الحديثة ولا بد من الاستمرار في التواصل مع هذه الثقافة في كل أطوارها، بحيث تبقى المعرفيات والإنسانيات الغربية هي معرفياتنا وانسانياتنا نفسها.

والثقافة الغربية ليست هي الإيديولوجيا الغربية. وقد يبدو الفرز ما بين الظاهرتين صعباً بالنظر للتداخل الذي كثيراً ما يقع بين محتوى الثقافي ومحتوى الإيديولوجي مع إمكان تأثر الثقافي بالإيديولوجي كما رأينا في مثال هيغل ورسل. وهذه الصعوبة كثيراً ما تتمظهر في النزعتين المتضادتين في الثقافة العربية، الانغلاق والغَرْبَنة. وقد استندت الأولى إلى المزج العشوائي للفكر في الإيديولوجيا فحاربت الثقافة الغربية بذريعة تعارضها مع ثقافتنا وتقبلت أساسيات الإيديولوجيا الغربية المتوازية مع التبعية الاقتصادية للمعسكر الامبريالي. . وتفعل التلمذة الساذجة للغرب بدمج مماثل فتقبل الثقافي والإيديولوجي لصدورهما عن الأستاذ نفسه. وربما جارَ الإيديولوجي على الثقافي بتأثير الميل الطبيعي لدى المتخلف إلى التبسيط وتناول الأشياء السهلة. وفي هذه الحالة، يمكن أن لا تستغرب أن يتلقى المثقف العربي ملاحظات هيغل العنصرية عن فكر الشرق فيعيد توزيعها وأن يتعذر عليه في الوقت نفسه استيعاب دیالكتيكه واستخدامه بطريقة منتجة.

إن الوصول إلى تنخيم جيد لكل من الإيديولوجيا والثقافة يسهل المثاقفة مع الغرب ويجعلها مصدر إبداع: هضم المعرفة الحقيقية بأبعادها المعقدة، واستبعاد العنصر الإيديولوجي السياسي من أعمال المفكرين الغربيين. ويتطلب ذلك تلمذة نابهة تمكن من المراجعة النقدية لمصادر الفكر الغربي. والتلميذ النابه يمكن أن يصبح أستاذاً، بل وكما يقول المثل العراقي، أستاذ ونص...

الثقافة الغربية، المتمايزة عن الإيديولوجيا الغربية هي رافدنا الفكري الأساس. إلا أنها لا تغنينا عن مصادر الفكر الأخرى. وأنا أشير هنا إلى تراثنا أولاً وتراث الشرق ثانياً، ومصادر تراثنا متوافرة. وقد بدأت القراءة النقدية لها على يد طه حسين، ولو أنها لم تتطور إلى مشروع موسع ومتكامل إلا مع حسين مروة ومدرسته، وبفضل هذه الخطوة أضحى من الميسور الرجوع إلى هذه المصادر لقراءتها بفهم جديد والاغتناء بها. أما تراث الشرق فأميز ما فيه فلسفة الصين وفلسفة الهند. والأولى أغنى وأكثر حيوية. وما زال العرب محجوبين عن هذا التراث بسبب تبعيتهم للغرب. ومصادره قليلة في اللغة العربية. ونأمل أن تتوافر مع تطور ثقافتنا المستقلة وانفتاحها على ثقافات الشرق كما انفتحت على ثقافة الغرب. ويتطلب الانفتاح على هذه الثقافات مقاومة النزعة الكوزموبوليتية التي تتجه للاندماج في المتروبول الغربي بينما تعادي، أو تتجاهل على الأقل، تراث الشعوب الشرقية. لم يعد من المقبول أن يبقى المثقف العربي جاهلاً بمعرفة فلسفية عاشت قرابة الألفي عام. ان بمقدوره أن يتعود على أسماء لاوتسه وتشوانغ تسه ومدهافا، كما تعود على شبنجلر ونيتشه وشوبنهاور، فيتلفظها دون غصة كوميدية.. وفي فلسفات الشرق لاسيما الصينية جوانب لا يعوض عنها تراث الاغريق، فهي نتاج حضارة أخرى مغايرة تماماً وفيها من الثراء الفكري والإنساني ما يشكل مساهمة في اغناء معرفتنا التي لا يجوز أن تقتصر على رافد فكري واحد مهما بلغ من الغزارة.

ـ ٨ ـ

إن أية معرفة حقيقية تنطوي على عنصر نقد. وحينما نقيم المعرفة على الضد من الإيديولوجيا فإننا نقوم بمراجعة للمسلمات والتيارات السائدة. والموقف من هذه يخضع لاعتبارين: سياسي وفكري. فالتيار غير الوطني، المتهادن أو المتعاون مع الامبريالية والصهيونية لا نكتفي بنقده بل نحاربه كهدف معادي. والتيار المتخلف فكرياً هو عقبة

يجب ازاحتها من طريق الجهد المعرفي. ووفقاً للاعتبارين تكون العلاقة مع هذه التيارات محكومة بالتناحر لا بالخلاف. وفي ضوء المعطيات الحاكمة في المرحلة يمكن لأيّ تيار آخر أن يساهم في دفع التطور في الاتجاه الصحيح. . الليبرالية ان وجدت بحق تفرض التعاطي معها كعنصر معرفي بشرط التصدي لأي توجه غير وطني في السياسة أو في الفكر قد يوجد لدى فئة من الليبراليين بحكم انتمائهم المباشر إلى خط سائد في المتروبول الغربي. أما التيار الماركسي فهو عندي الخيار الأفضل في الفكر كما في السياسة، بشرط أن يكون مستقلاً ويقطع مع المركز التقليدي في الحركة الشيوعية دون أن يتخلّ عن بعده الأممي. ويقتضيه هذا القطع أيضاً رفع الوسائط التي وضعها ستالين والحركة الشيوعية في زمانه ومن بعده لفهم الماركسية والرجوع إلى المنهج الماركسي في منابعه الأصلية: ماركس وانجلز وبليخانوف ولينين، واستعادة العلاقة مع المنبوذين ستالينياً: كاوتسكي، تروتسكي، غرامشي، لوكاتش. فلكل من هؤلاء ماركسيته الحرة، الكائنة خارج الدوغما الستالينية. وهي في جملتها مصادر معرفة إذا استخدمت نقدياً سيكون لها فعلها في تعميق وتخصيب النشاط الماركسي في مضاميره المتنوعة. والغرار الأنضج حالياً لهكذا ماركسية عندنا هو سمير أمين بقدر ما يتعلق بالاقتصادي والسياسي، بينما يشتمل مشروع مهدي عامل على معرفة فلسفية مستقلة ومنفتحة نوعاً ما على المناهج الأخرى. ولكل من مهدي وسمير موقع فارد لا يصح تجاهله في أي تأسيس معرفي يستند إلى الماركسية. (كنت أود لو أن كلا منهما انفتح على الآخر ولم يتصرفا مع بعضهما على الطريقة السائدة عند الكتاب العرب المتسابقين على أمجاد فكرية تبدأ من مكتباتهم. . .).

المعرفة الماركسية التي أقصدها ليس مقولات ماركس الجاهزة بل هي المنهج في المقام الأول. ومنهج ماركس له وجهان: منطقه وقواعده النظرية، ثم تطبيقاته. والأول يضم الديالكتيك الهيغلي المطور على يد ماركس إلى أداة جديدة وفعالة في البحث النظري، كما يضم التفسير المادّي للطبيعة والتاريخ مؤسساً من ماركس ومطوراً على يد أتباعه الأقربين. . الوجه الثاني يتكامل مع الأول الذي يبقى مشلولاً بدونه، وهو لذلك ما تجده ليس في كتابات المؤدلجين الماركسيين بل في أعمال كارل ماركس نفسه. وقد كتبت سابقاً أن دراسة ماركس لا يصحّ أن تقتصر على نظرياته، فهناك حاجة بالأهمية نفسها للتعرف إلى الطريقة التي يستخدم فيها ماركس هذه النظريات. ومعنى هذا أن نتجاوز مجرد البحث عن المقولات لدى فيلسوف ذي تعلّقات نبويّة إلى تأمل هذه المقولات في حياتها الفعلية لدى فيلسوف يتمتع بقدرة ذهنية خارقة على تجاوز نظرياته وتكسيرها في مجرى

استخدامه للمنهج. ان العقل الكبير المشبع بالمعرفة يبقى أوسع أفقاً من أية نظرية حتى تلك التي قررها هو وارتبطت باسمه.

هذا الأفق يسمح للماركسي، وفي الواقع يفرض عليه، أن يتفاهم مع المناهج الأخرى. وقد يكون المنهج الماركسي هو الوحيد القابل لهذا المطلب، ففي أي منهج هناك انغلاق وأحاديّة: فرويد الرافض لكل تفسير آخر يخرج عن حكم الغرائز، مناهج التاريخ البرجوازية المنغلق كل واحد منها على نفسه، البنيوية التي تدعي لنفسها وحدها قدرة الكشف عن أسرار الأرض والسماء، والمتحولة منذ نشأتها من منهج الدراسة إلى إيديولوجيا لمحاربة الماركسية.

المنهج الماركسي يجد متسعاً لتوظيف مقولات فرويد عندما توضع قضية الغرائز في نصابها العلمي وموقعها الفعلي من حياة المجتمع والناس، ويستفيد من مناهج علم التاريخ الحازمة لإغناء تفسيره المادي للتاريخ، ويقدر على التدامج مع البنيوية عندما تقف في مكانها الملائم كمنهج بحث لا كإيديولوجيا مثالية جديدة تحث الناس على إحلال الروح محل الجسد. وهذه الآفاق المفتوحة للفكر الماركسي، إذا كانت محسوبة في عداد الزندقة من وجهة نظر الستالينيين أو الماويين، فهي من خصوصيات المنهج الشخصي لكارل ماركس. وهي تتحقق عنده في أخذ الظاهرة المبحوث عنها في مجموع مقوماتها من مادي واقتصادي وسيكولوجي مع ما يتصل بها من عقائد وتقاليد ومؤثرات أخرى ثم ما يلزمها من حساب لفعل الصدفة في تعيين الشكل النهائي للظاهرة. . إن ماركسية ماركس ليس فيها مادية بحتة أو تفسير طبقي أحادي، فالمادي والطبقي مأخوذ في دائرته الأوسع كمؤسس للحقيقة يمنعها من الوقوع في الغيبيات أو المثالية المطلقة أو الفردية المبسطة وغيرها مما يجنح إليه كثير من مدارس الفكر البرجوازي لا سيما بعد عصر التنوير، والمعيار الاضبط في الماركسية هو الديالكتيك وهو جوهر فعاليتها المنفتح بها على هذه الآفاق بعيداً عن أحادية مفكري البرجوازية. وبالطبع فهذا الديالكتيك ليس هو الذي كان يدرس في المدارس الحزبية في الصين والاتحاد السوفييتي.

ـ ٩ ـ

المتغيرات في أوروبا الشرقية هي انتصار للغرب على الشرق. ولكن ليس للرأسمالية ضد الشيوعية. ما حصل هنا أوجزه بالاستناد إلى الماركسي أرنست ماندل، سلطة الأحزاب العمالية المبقرطة وصلت ذروة الأزمة عندما دخلت طور الركود الاقتصادي ولم

يعد يجمعها شيء مع جماهير العمال وأغلبية الشعب. ولما أرادت أن تستجيب للحل اختلفت عليها الأوراق بسبب موروثها الستاليني فرفعت شعاري البيرسترويكا والغلاسنوست. والأول يعني إعادة البناء الاقتصادي وفق قوانين الاقتصاد الرأسمالي. أما الأخير فيمثل الاستجابة الصحيحة لأزمة الديمقراطية في المجتمع الاشتراكي، وهو كما يقول ماندل أصل أرثوذكسي في الماركسية. وفي هذا الجو من عدم الوضوح استطاعت قوى اليمين داخل الأحزاب وبالتنسيق مع أوساط المتروبول الغربي أن تدمج البيرسترويكا في الغلاسنوست لتقول بالتالي إن أزمة الديمقراطية تكمن في الاقتصاد الاشتراكي، فلكي نكون ديمقراطيين يجب أن نفتح السوق السوداء، ونربط الناس بعلاقات البيع والشراء ما دام قد تبين الآن أن المجتمع الغربي يملك أفراد مه جزائر في المحيطات ويضطر أفراد آخرون منه إلى بيع احشائهم الداخلية حتى يضمنوا قوت يومهم، هو وحده الذي يمنحنا نظاماً برلمانياً وصحافة حرة. .

لقد نجحت الامبريالية في الانطلاق من اشتراكية ستالين لإعادة دمج الدول الستالينية في معسكرها المعادي للعالم الثالث لا سيما العرب. وهي توظف انتصارها هذا لتصادر بهذه الحقائق الزائفة.

يصعب حصر تأثير هذه التغيرات على التيارات الفكرية عندنا وسأشير إلى بعض المواقف كما تبلورت حتى الآن:

١ - المثقفون الحزبيون وقفوا مع البيرسترويكا وانقلاباتها في أوروبا الشرقية تبعاً لخط التحالف السياسي مع الاتحاد السوفييتي. ويشارك الكثير منهم في حملة التشكيك بالماركسية مع الكتاب الروس.

٢ - القوى المتمركسة من القوميين السابقين أبدت أيضاً، لأن هذه التغيرات وجهت ضربة للشيوعية الستالينية المعادية تاريخياً للإيديولوجيا القومية.

٣ - الليبراليون وأنصار الغربنة ركبوا الموجة ليؤكدوا صحة اطروحاتهم وخطأ الماركسية.

٤ - ويتمسك بالماركسية اللينينية بعض الماركسيين المستقلين. وهم يدافعون عن انجازات الاقتصاد الاشتراكي التي تحققت وفق البرنامج الستاليني والماوي، ويدينون غياب الديمقراطية عن هذا البرنامج، إلا أنهم يعارضون البيرسترويكا ويفصلونها عن الغلاسنوست بوصف الأخيرة عودة إلى اللينينية. ويتألف هؤلاء من أفراد معدودين لكن

جمهورهم واسع. ففي العالم العربي لا يتمتع غورباتشيف بسمعة طيبة لاسيما بعد تفاقم النشاط الصهيوني في ظل البيرسترويكا والهجرة المخططة لليهود الروس إلى فلسطين، فضلاً عن التقارب والتنسيق مع الولايات المتحدة، العدو الأوحد للعرب.

ـ ١٠ ـ

لم أفهم ما تقصده «مواقف» بمشروع نقد العقل الإسلامي. إن مصطلح عقل مثير للالتباس بحد ذاته ويستخدمه الكتاب العرب كترجمة حرفية للكلمة الانكليزية (Mind) التي تستعمل أحياناً بمفهوم عنصري يشير إلى تعدد العقول البشرية.. اعتقد أن المقصود هو نقد الفكر الإسلامي. وعندئذ كان يجب التوضيح هل المطلوب نقد فكر الحضارة الإسلامية أم نقد الفكر السلفي المعاصر؟ فإذا كان الأول فإن هذا النقد أخذ بجراه الآن، ويؤدّى رئيسياً عن طريق البحث الماركسي في التراث. وهو في تطور واتساع منذ حسين مروة. أما الفكر السلفي فلا تصدق عليه كلمة نقد لأنه فكر معادي ومتواطىء مع الامبريالية (لا ينال من هذه الحقيقة ثورة الخميني فهي استثناء في طريقه إلى الآن إلى الاندماج في القاعدة). والفكر المعادي نحاربه ولا ننقده.. فنحن لا ننتقد الامبريالية وإنما نحرض على محاربتها بكل الوسائل لاخراجها من بلادنا، مع التنبيه إلى أن محاربة الفكر السلفي لا تعني محاربة التدين وإنما الدين المسيس الذي يعبر عن هذا الفكر في سعيه لإقامة حكم ديني على أساس الشريعة وفق النموذجين السعودي والايراني القائمين حالياً.

طرح سمير أمين في برامجه السيا ـ اقتصادية مسألة فك الارتباط بالنظام الرأسمالي العالمي. وهذه مهمة حركة التحرر العربية، وانجازها غير مشروط بانتظار التحرر الفكري، فالمطلب الذي يطرحه سمير أمين يجد له قاعدة اجتماعية عريضة ووعياً اجتماعياً مهيأ لقبوله بعد أن مضى على نشاط الحركة الشيوعية العربية أكثر من نصف قرن. ويصادر من يزعم أن عامة الناس قد غيرت قناعاتها بالاشتراكية وصارت تدافع عن التجار وأصحاب الملايين، فهذا ما لا يفعله الفرد العادي وإنما هو فعل بعض المثقفين. أما الانعطاف نحو السلفية من جانب قطاع من الشعب فإن جمهور السلفية لم يرتبط بها لأنه يعشق الملكية الخاصة لوسائل الانتاج، وإنما لجأ إليها بعد أن يئس من العلمانيين والشيوعيين. ولا شك أنه سيياس من السلفيين أيضاً. ومهمتنا نحن أن نواصل جهدنا النقدي لنساهم في ابقاء وعي الناس في الاتجاه الصحيح المعادي للامبريالية وإسرائيل والرأسمالية، إلى أن يأتي الوقت الذي تتمكّن فيه قيادة حركة التحرر من ادراك مسؤوليتها

التاريخية فتتحرك نحو التغيير مستفيدة من القاعدة الجماهيرية الواعية لمطالبها، بعد أن تكون هذه القيادة الفاشلة قد استوعبت أسباب فشلها واتجهت للفعل على أسس جديدة.

- ١١ -

ان نقل المناهج العلمية إلى ساحتنا الثقافية ليس فيه محاذير استلاب أو غربنة، لأن العلم عالمي ولا يتجنس. المنهج العلمي يصلح لكل مكان ولكل لغة ما لم يكن وسيلة لايصال مطالب إيديولوجية أو اعلامية كمنهج جون ديوي السوقي، أو ليفي شتراوس البنيوي. وحتى في هذه الحالة يمكن للمفكر المستفيد من هكذا مناهج أن يفرز ما هو علمي مما هو إيديولوجي فيأخذ وينبذ تبعاً لذلك. والمهم في هذا كله تيقظ الحاسة النقدية باستعمال فعل الاستناد لا فعل الاتكاء على المنهج.

المناهج التي تذكر بها «مواقف» تشير إلى حالة التعصب المدرسي في الفكر الأوروبي. لا شك أن خصوبة الحياة الفكرية في الغرب تبقي الباب مفتوحاً للتنوع المذهل في الخيارات الفكرية وتوفر باستمرار حوافز إبداع لا حدود له. إلا أن المرء يشعر وهو يتابع صراع المذاهب والمناهج العلمية هناك أن عدوى التنافس بين الشركات قد انتقلت إلى أوساط المفكرين والعلماء فأصابتهم بآفة البحث عن براءات الاختراع. ان مؤسس أي منهج واتباعه يتصرفون وكأنهم استخرجوا الحقيقة من كنوزها السرية فصارت غنيمة خالصة لهم، بحيث يبدو الآخر في المضمار الذي يتحركون فيه مشطوباً بقرار رسمي من القسم المختص ببراءات الاختراع في المؤسسات العلمية.

يقول الآريون الهنود في وقت مبكر يسبق ظهور الفلسفة ان كل مذهب يضم عناصر من الصدق، لأنه نتاج بصيرة الإنسان متفاوتة التجليات حول واقع واحد. وقد تمسك عبدالكريم الجيلي ومعظم أقطاب التصوف الإسلامي بفكرة مشابهة في دفاعهم عن المذاهب غير الإسلامية وكونها تنطوي على الحق الذي تنظر إليه من زاويتها الخاصة بها. ويقول بليخانوف عن هيغل انه يعتبر ان أي فلسفة يتم تجاوزها في وقت ما قد كانت حقيقية بالنسبة إلى عصرها. وهو لذلك لا يرمي المنظومات الفلسفية السابقة في مستودع التاريخ، بل يعتبر أحدث الفلسفات عمراً حصيلة لجميع الفلسفات الأسبق وأنها تتضمن مبادئها في الجملة. ان تقرير هيغل هذا هو من لوازم ديالكتيكه القائم على سيرورة نفي النفي الحلزونية. وهذا الفهم هو ما يعطي المنهج الماركسي تلك القابلية على استيعاب أفضليات المناهج والفلسفات الأخرى.

خصائص الثورتين الرئيسيتين البلشفية والصينية يكشف عن فوارق كبيرة، رغم استناد كلتيهما إلى إيديولوجيا واحدة هي الماركسية اللينينية. وكان يمكن للاختلاف أن يصبح مصدر حيوية لتجارب البناء الاشتراكي لو جرى الاعتراف به كاتجاه محتوم في سيرورة التوازن، فقد كانت القولبة في غرار مركزي موحد، لا سيما في مرحلة ما بعد الجيل الأول، من عوامل تدهور الأنظمة الاشتراكية، وهو خروج دوغماتي على المبادىء الماركسية الحاكمة في هذا المنحى.

هكذا في حقل النشاط الاجتماعي، يمكن الحديث عن اقلمة الماركسية/ لا الفلسفة ولا المنهج الديالكتيكي/ بل الاقتصاد والنظام السياسي، حيث يلوح أمامنا أفق مفتوح لأي مشروع مركسة يراعي المبادىء المشتركة، ويتحقق اقليمياً في صيغة ملائمة للظروف والقيم السائدة محلياً.

وفيما يتعلق بنا، يمكن بوجه عام أن نشير إلى جذور المشتركيّة والمشاعية في تراث منطقتنا الضاربة جذوره في فجر الحضارات. وهذه الأصول لا تزال حية وفاعلة في مجتمعاتنا وهي تشكل أرضية صالحة لتبني ماركسية اجتماعية تنهض على الاقتصاد الماركسي بمبادئه العامة المتمحورة حول الملكية العامة. وليس لدي فكرة جاهزة عن كيفية ذلك. إلا أني أحيل إلى تجربة الصين الماوية التي انطلقت من تراثها الكوموني لانجاز تنمية ناجحة في قطاعي الزراعة والصناعة الخفيفة، أحدثت تحوُّلاً جذرياً في حياة الشعب حين وفرت الحاجات الأساسية لمليار نسمة. وقد تم لها ذلك دون أن تضطر إلى الاستيراد إلا في نطاق وسائل الانتاج. وحتى عام ١٩٧٩ كان الشعب الصيني يأكل ويلبس مما ينتج بيده، ويتوافر لديه فائض للتصدير وتقديم المساعدات الأممية. والمأزق الكبير الذي مرت به الصين نتج عن استنساخها للتجربة السوفييتية في الصناعة الثقيلة بتأثير الخضوع للدوغما الستالينية، التي شرطت البناء الاشتراكي في كل بلد بالتصنيع الثقيل دون أن تلقي بالاً لامكانات التكامل الاقتصادي بين البلدان الاشتراكية. وقد أخر هذا المأزق تطور الانتاج في القطاعات الرائجة الأخرى، ولو أنه لم يسبب اختلالات اقتصادية بمستوى يؤدي إلى انهيار عام يمكن أن يفسر الانقلاب الذي وقع بعد رحيل ماو تسي تونغ. فهذا الانقلاب قامت به البيروقراطية مستفيدة من عدم كفاءة النظام السياسي الماوي، وليس له أساس اقتصادي كالذي تروج له الدعاية الامبريالية في سعيها لاسقاط الاقتصاد الاشتراكي من عيون الناس.

- ١٣ -

فيها يخص النظام السياسي، لدينا إلى جانب المبادىء الديمقراطية الحديثة كما تبلورت في البرلمانية الغربية والتعددية اللينينية، تراث الصراع الطويل ضد السلطة في الجاهلية والإسلام تحت لواء اللقاحية العربية. ولهذا الصراع حضور في الشخصية العربية المعاصرة يمكن أن نلمسه في الكراهية المتبادلة بين الحاكم والمحكوم وفي نفور العربي العادي من السلطة كرمز للطغيان والقمع من جهة والثراء الفاحش من جهة أخرى. وقد استعصت هذه العلاقة السلبية على التعليم الديني الذي استمر يدعو للسلطان أربعة عشر قرناً دون أن يقتنع العربي بمحبة الحاكم ودعمه إلا في حالات الخطر الخارجي.. ان نظاماً سياسياً يقوم على فك مركزية الدولة وتخفيف سطوتها سيجد له تعاطفاً منقطع النظير لدى الجماهير في أي بلد عربي، فهذه الجماهير لم تصبح في أية دورة من تاريخها جماهير للسلطان خارج ساحة الصدام المشترك مع دار الحرب.

- ١٤ -

والآن: هل فشلنا في نقل الحداثة المادية والفكرية؟ هذا هو سؤال «مواقف» وأنا أضعه على هذا الوجه: هل نقلنا الحداثة المادية والفكرية؟ وأجيب على الشق الأول من السؤال أننا نقلنا بضائع الاستهلاك التي تفوقنا في استعمالها على منتجيها الأصليين. فالعالم العربي هو المستهلك الأول للتلفزيون والفيديو والسيارة. وقد عصرنت هذه الأشياء حياتنا اليومية فصرنا نركب السيارة بدل الحمار ونشاهد التلفزيون بدل الحكواتي. وتعصّرنا أكثر حين أخذنا نأكل الجبن المصنع في الغرب بدل الجبن الطبيعي المنتج عندنا، وحين أمسينا نحصل على القسم الأكبر من طعامنا عن طريق الاستيراد من الدول ذات الاقتصاد المنتج، وتغلبت الأطعمة المعلبة المصنعة على خضرواتنا وألباننا ولحومنا فأصبحت منازل الطبقات والفئات المستهلكة منا أشبه بمعارض البيع في أسواق الغرب.

ولم نقل في المقابل سلع الانتاج، لأن البرجوازيات الكولونيالية الحاكمة لم توفق في تطوير اقتصاد منتج على النحو الذي تم للبرجوازيات الأم في الغرب. وليس هناك أفق مرئي لمثل هذا الطموح، لأننا محكومون بالتبعية للمعسكر الامبريالي، وهو لا يسمح لنا بأكثر من تنمية اقتصاد الخدمات لأجل استيعاب المزيد من بضائع الاستهلاك التي يصدرها الينا. ومن الميئوس منه أن يتم شيء من هذا في البلدان العربية تحت الأنظمة القائمة حالياً. ولدي شك كبير في أن يستطيع نظام وطني مقبل تصحيح هذه المعادلة

المختلة بفك ارتباط اقتصادنا بالنظام الرأسمالي العالمي ما دام الجميع، السلطة والمعارضة، يدورون في فلك السوق الرأسمالي، لا سيما في الظروف الجديدة حيث البيرسترويكا الروسية تمارس التخريب الفكري على أوسع نطاق.

يعزز هذا الشك أن المعارضة الوطنية لم تطور فكراً موازياً يرفض الرأسمالية وينتقد النموذج الستاليني في الآن نفسه. لا أقصد أن فكراً كهذا لم يظهر بعد، فعندنا تراث مهدي عامل وكتابات سمير أمين وبعض الماركسيين المتنورين ذوي النزوع المستقل داخل الأحزاب الشيوعية وخارجها، لكن قيادات حركة التحرر العربي تستمر عاجزة عن استيعاب هذا الفكر وتطويره والنضال بالتالي تحت رايته. وقد أوضح التخبط المأساوي في جنوب اليمن هذا العجز من خلال تجربة حكم شعبي بدت خاوية من الفاعلية الفكرية بالمطلق.

وهكذا بين تواطؤ سلطة البرجوازية التابعة وجهل المعارضة الوطنية فشلنا في نقل الحداثة المادية اللازمة لتطوير اقتصاد منتج - صناعي أو زراعي. وليس الأمر هو استيراد الآلات التي تعب الآخرون في اختراعها وصنعها بسهولة تامة ومحاولة تطبيقها على واقع مختلف بنوع من التسرع والسذاجة. فهذا النقل لم يحصل كما قلت. وبهذا الخصوص كثيراً ما يجري الحديث عن محاولات تنموية لبعض الدول، لا سيما النفطي منها، بالاستفادة من الكفاءة المالية لاستيراد وسائل الانتاج. ويأخذ بعض الكتّاب المعارضين والمستقلين فضلاً عن الحكوميين هذه المحاولات بالجد، ويفسرون اخفاقها في ايجاد تنمية فعلية حتى الآن بغربة التكنولوجيا عن بيئاتنا وافهامنا. ويساهم الاعلام الغربي بتركيزيته العالية في ترسيخ هذه الفواصل المزعومة بين نوايا الحكام وتخلف المجتمعات. وما يحدث هنا في المواقع هو مبادرات موسمية تتلاقى فيها حاجة الحاكم إلى الدعاية مع المخطط الامبريالي الهادف إلى إعادة عوائد النفط إلى الدول الامبريالية المستهلكة للنفط عن طريق الاستيراد المضخم، والموظف أساساً لاقتصاد الخدمات وسوق الاستهلاك، وفي حالات متفرقة، لمشروعات تنموية محدودة يجري تكييفها بطريقة تبقيها في حدود صناعة التجميع. وهذه المشروعات لم تفشل بل حققت مردودها التجميعي الذي يخدم مصالح الشركات الأمّ في المتروبول الصناعي، والتي تتجه لتصريف منتوجاتها إلى طريقة السلعة نصّ - المصنّعة حينما تواجه قيوداً على تصدير بضائعها كاملة الصنع أو إذا وجدت هذه الطريقة مربحة أكثر.

كذلك لا أعتبر من الدقيق قول «مواقف» إن الآخرين يتعبون في البحث والكشف

وبلورة المنهج ثم نجيء ونستورده جاهزاً وبسهولة تامة. . ان أي فكر هو ثمرة لجهد المفكر، وبعد أن يذاع يصبح مشاعاً للجميع. ومن يستعمله لا يكون متعسفاً. بل بالعكس فهذا يكون مبعث ارتياح لصاحبه الذي يتوق إلى رؤية أفكاره تنتشر على أوسع نطاق. وإنما يسوءه عدم فهمها أو اساءة استعمالها. وهذا ما حصل للماركسية في الشرق. ويغلب على ظني أن كارل ماركس لو اطلع على الصين ما بين ١٩٤٩ و١٩٦٧ لكان يفرح كثيراً، بخلاف ما لو رآها أيام الثورة الثقافية، حين صار الفلاح الصيني ماركسياً بالتمام، بينما تعذر على فلاسفة الصين أن يتحدثوا بلسان كارل ماركس. . أتذكر هنا قول ادونيس ان الماركسية حينما تمر بذهن متخلف تصبح متخلفة. وهكذا كانت ماركسية الشرق. لكن هذا الحكم يجب أن لا يكون مطلقاً. فالماركسية التي انتهك الفلاح الصيني حرمتها هي التي حررته من مظالم ألوف السنين وأنسنت حياته وعلاقاته الاجتماعية. . ثمة مفارقة حرجة تتمثل في استخدام الماركسية كإيديولوجيا للثورة والبناء الاجتماعي والقيام بتأسيس معرفي يستند إليها. ولحل هذه العقدة كان يجب فصل الإيديولوجيا عن الفلسفة في الماركسية لتأخذ كل منها دورها في مضمار فعلها الخاص بها. ان الفلاح يمكن بسهولة أن يصبح شيوعياً من دون أن يجعله ذلك ماركسياً. وهكذا شأن اي جماهير تخوض الصراع الطبقي أو الوطني بوعي معادي للاقطاع والرأسمالية والامبريالية لكن هذا لا يعني امكان مركستها بالطريقة نفسها التي تم بها اكتسابها لهذا الوعي.

بهذه المناسبة، يجدر بنا التذكير بأن الحديث عن الثورة الثقافية لا يأخذ مداه العملي بتصور اندماج الملايين في حركة كهذه. ان الثورة الثقافية هي بطبيعتها حالة نخبوية تخص الوسط الثقافي أولاً. وغايتها الأساس رفع القدرة المعرفية للمثقفين لمساعدتهم على الخروج عن حكم الإيديولوجيا، ودفعهم للتفكير باستقلال عن المؤثرات الخارجية ومنها السلطة، سواء كانت سلطة الدولة أم سلطة الحزب أم سلطة الجمهور. ويبدو لي أن هذا المطلب قد تعرض لسوء الفهم بسبب الثورة الثقافية الصينية، وهي في حقيقتها تحرك ضد ـ ثقافي جرى تحت قيادة سياسية حاكمة، كانت قد تخلت ـ في شخص ماو تسي تونغ ـ عن تجربتها الثقافية العريضة التي صحبتها في الأطوار السابقة للوصول إلى أهداف سياسية خاصة بها، وأعطيت هذا العنوان انسياقاً مع الفهم الستاليني للثقافة بوصفها تعليمات تنزل من القيادة إلى الأعضاء. ولم يشترك فيها المثقفون الصينيون وإنما كانوا هم ضحاياها قبل غيرهم.

الثورة الثقافية المنشودة عندنا هي حركة معرفية يقودها المثقفون، ضمن المسار

الوطني القاطع مع الامبريالية والمستقل في الوقت نفسه عن القائد السياسي، حاكماً كان أم معارضاً. وهي إذا كانت تستهدف في النهاية تطوير وضع الجماهير الفكري وتهيئتها للنضال الوطني والاجتماعي لا تكون بالضرورة حركة جماهيرية، فهي: ثورة ثقافية لا ثورة سياسية أو اجتماعية.

II ـ تأملات حول الثقافة والمثقفين

نستعمل كلمة مثقف مقابل Intellectual. ولكل من الكلمتين العربية والأوروبية ـ بتلفظاتها المختلفة ـ أصل اشتقاقي متباين. فالأوروبية مشتقة من Intellect. وتعني العقل. وفي العربية مفردتان تدلان على هذا المعنى: **عقل**، التي تفيد القدرة على التصور والفهم، **وذهن** ويعرفه القدماء بأنه قوة تنطبع فيها صور الأشياء. فهو يفيد محض الاستعداد للتعقل. والذهن أصيل في القاموس العربي، والعقل مولد لان أصله التقييد والربط. يقال: عقلت البعير أي ربطته بحبل أو نحوه. ومنه العقيل والعقيلة لارتباطهما ببعضهما برباط الزواج المتين. ثم استعمل لوصف سيرورة التفكير بقرينة تقييد الفكرة والتمكن منها في الذهن. وكون الذهن أصلياً في القاموس يفهم منه أنه من مفردات ما قبل التعقل. وهو الطور الذي تنشأ فيه اللغة. فهو دليل على استعداد الإنسان للتفكير وليس على التفكير نفسه. والذهن أعم من العقل، إذ يمكننا أن ننسب إليه الأسطورة والخرافة والفن فنقول انها من عمل الذهن البشري ولا نقول انها من عمل العقل البشري. وبالتبعية يمكننا أن نقول ان الأمي والبدائي ليس له عقل وإنما ذهن. . .

المشتق من Intellect لا يدل على العاقل في العربية. فالعاقل يرد بمعنى الرزين والحكيم المضاد للطيش والخفة. وهذا هو معناه في العامية المعاصرة أيضاً. والمعنى الأوروبي يشير إلى من امتلأ ذهنه بالمعرفة وصار له عقل يستطيع به أن يتصور ويفكر ويحاكم الأشياء. وهذا هو المثقف عندنا. وهو مصطلح مستحدث إلا أنه يستند إلى جذر قاموسي قديم. ففي القاموس المحيط: ثَقِف فلان ثقافة: صار حاذقاً خفيفاً فطناً. . وفي تاج العروس، وهو الشرح الموسع للقاموس المحيط، «التثقيف والتأديب والتهذيب. يقال: هل تهذبت وتثقفت إلا على يدك». واشتق المعاصرون مثقف من جملة هذه الدلالات التي تجمع بين الفكر الراقي والسلوك الراقي. ويختلف هذا التحديد للمثقف عن الكلمة الأوروبية التي تدل على الفكر حصراً.

الثقافة (Culture) كلمة مشتركة استعملت في ثلاث ظواهر مختلفة حسب اللغات

الأوروبية. فأطلقت، بالاشتراك، على ظاهرتين كبيرين: الحضارة والثقافة. وترد دلالتها على الحضارة لوصف ظاهرتين لا رابط بينهما. فهي تستعمل من طرف علماء الاجتماع والأنتربولوجي عند البحث في وسائل الحياة في مجتمع ما كالمجتمع البدائي، فيقال: Primitive Culture ويضعها الفلاسفة مقابل مدنيّة (Civilization) عند الحديث عن منظومة القيم الإنسانية والأخلاقية للمجتمع الأوروبي الحديث.

ولدينا في العربية ثلاث مفردات تمكننا من توفير بعض التمايز هي: حضارة، مدنية، ثقافة. مدنية لـ Civilization. حضارة لـ Culture فيما يخص علم الاجتماع والأنتربولوجي، وفيما يخص الاصطلاح الفلسفي. ثقافة لِـ Culture بالمعنى العام المعروف لهذه الكلمة. وثمة تساهل في استعمال حضارة بإطلاقها على المدنية كوصف عام حيث يقال: الحضارة الصينية، الحضارة الإسلامية، الحضارة الحديثة. والأدق أن يقال: المدنية الصينية، المدنية الإسلامية، المدنية الحديثة. لكن من المعلوم أن المدنيات لها في الوقت نفسه قيم إنسانية وأخلاقية تميز تسميتها حضارة.

والثقافة بالمعنى العام تندرج تحتها فعاليات المجتمع الأدبية والفنية والعلمية. ويركز غالباً على الأدبي والفني. أما من حيث دلالتها على موضوع بحثنا الحالي فهي مصطلح جزئي في غاية الخصوصية من جهة إشارتها إلى هذه الرتبة المخصوصة من رتب أهل الثقافة. ويمكننا لأجل الدقة والتمييز أن نلجأ إلى اشتقاقها من مثقف، فنقول: مثقفية كاشتقاقنا مؤسسية من مؤسسة. وهو ما اخترته في هوامشي هذه.

• • •

المثقف عند القدماء هو العالم ضمن تحديدات معينة. إذ إنّ كلمة عالم لم تستقر على معنى واحد في العصور الإسلامية. هناك من خصها بالفقيه أوعمّمها على المشتغلين بعلوم الدين: الفقه، الحديث، التفسير، الأصول. وعليه تفسير الآية: «إنما يخشى الله من عباده العلماء». لكن البحوث التي كتبها بعض المشتغلين بالدين وسعت التسمية بالعلم لتشمل فروع المعرفة كلها. وعلى هذا بنى ابن عبد البَر القرطبي كتابه: «جامع بيان العلم وفضله». وهو، أي ابن عبد البر، معدود في علماء الدين. وقد طبقت صفة عالم على كل من علوم الدين المشار إليها، ثم على اللغة والنحو والأدب والطب وعلوم الأوائل، كالفلك والكيمياء. واتسع الوصف ليشمل أي نشاط ذهني. وهو ما نجده في تصنيف العلوم أورده ابن عبد البر في كتابه الآنف (٢/ ٣٧):

العلوم ثلاثة ـ علم أعلى تختص به السماء، وهو علم الدين، وعلم أوسط يختص به الإنسان وهو الطب والهندسة وغيره مما يحتاج إلى نظر وقياس، وعلم أسفل وهو

الصناعات والحرف التي تتم بالتدريب والمران وتحتاج إلى مهارات فنية عملية دون النظر والقياس.

المطابقة بين المثقف والعالم نعثر عليها في نصوص ذات طبيعة خاصة ترتبط غالباً بأوساط المعارضة أو بالاتجاهات النقدية في المجتمع. لنقرأ هذين النصين من نهج البلاغة:

١ - «أخذ الله على العلماء أن لا يقارّوا على كِظّة ظالم ولا سغب مظلوم»

[يُقارّوا: يقرّوا ويسكتوا. كظة: تخمة].

والنص من الخطبة الشقشقية التي تترجح نسبتها إلى علي، وإن لم تكن فهي لغة المعارضة في القرون الأولى. وعناصر المعارضة في الإسلام لم تضم أهل العلوم الفلسفية والطبيعية من مناطقة ومهندسين وفلكيين وما أشبه وإنما: فقهاء، أهل حديث، مفسرين، أدباء، ومتكلمين... وهم المقصودون بالالتزام لكونهم: يعلمون ما فرضه الإسلام عليهم من واجبات تجاه الغير. وينبغي أن يكون علم هذه الأصناف بالمعنى المضاد ليس للجهل وإنما لعدم التبحر. وهذا لأن الطبيب والفلكي والجغرافي وما أشبه لا يجهلون هذه الواجبات وإنما يعرفونها بالمستوى العامي الشائع الذي لا يكفي لادراك أسرار الشرع كما يدركها العالم من هؤلاء، الذين جعلهم تبحرهم مسؤولين عن العمل ضد «تخمة الظالم وجوع المظلوم».

• • •

هناك نص آخر يرويه ابن سعد في «الطبقات»، يقول فيه علي عن أبي ذر إنه: «وعى علماً ثم أوكأ عليه» يعني أقفله فلم يشاركه فيه أحد. ومعروف أن الغفاري جاء من البادية ولم يكن له من العلم ما يزيد على علم المسلمين الذي أخذوه من محمد والقرآن. فما هو هذا العلم الذي أوكأ عليه؟ إذا لم يصح صدور هذا الكلام عن علي، ولا جَدَّ على أيّ حال سبب لعدم توثيقه، فهو يرمز إلى انطباع مشترك عن شخصية أبي ذر عبّروا عنه بالعلم دون أن يكون المراد به المعنى الاصطلاحي للكلمة. وفي تقريري أن صفة يتفرد بها شخص مثل أبي ذر ويعبر عنها بالعلم لن تعدو أن تكون اشارة إلى خصوصية وعيه الاجتماعي، بمقدار ما يتأسس في إدراك فعال للمفارقة الكامنة في «تخمة الظالم وجوع المظلوم» إلى حد يبدو أن صاحب النصين إنما كان يتحدث عن غرار أبي ذر في «العلماء». ومن الجدير بالانتباه أن أبا ذر لم يكن عالماً بالدين، فهو لم يشتغل في الفقه ولا في التفسير

ولا في الحديث على سبيل التكريس. كما أن تراجم الصحابة لم تصنفه ضمن فقهائهم أو محدثيهم أو مفسريهم كما هو الحال مع ابن عباس مثلاً.

٢ ـ قوله في تصنيف الناس بحسب حظوظهم من العلم:

«الناس ثلاثة: عالم رباني، ومتعلم على سبيل نجاة، وهمج رعاع اتباع كل ناعق».

في هذا القول يتحدد العلم بوجود معرفة تبلغ أقصاها في العالم، وتكون في دور التحصيل عند المتعلم وتنعدم في الباقين. ولهذه الصفة العلمية صفة اجتماعية يفسرها النقيض الأخير وهم الهمج الرعاع الذين لا رأي لهم، وإنما هم مقلّدون يستهويهم الزعماء فيتبعونهم. والعالم الرباني هو على عكسهم «يقلد» عقله فلا يتبع أحداً. والمتعلم يتعلم لكي ينجو من التبعية. ان هذا القول ينم عن تصوف ويحتمل أن المتصوفة قد وضعوه على لسان علي ليكتسب قيمة جرياً على طريقتهم في تقويل شخصيات إسلامية كبيرة بأفكارهم. والمتصوفة أنصار متشردون للاستقلال ونبذ الوسائط بين الإنسان والخالق من سلطة سياسية ودينية على السواء.

ان تخصيص العلم بوجود معرفة يتكرر في نصوص ترجع إلى صدر الإسلام. فقد وصف سلمان الفارسي بأنه «علم علم الأول وعلم الآخر» وهذه إشارة إلى دراسة الكتاب المقدس. وكان سلمان قد تنصر واشتغل مع الرهبان المسيحيين قبل الإسلام. ومثل هذا الوصف يرد عن أبي الدرداء وهو صحابي آخاه النبي مع سلمان. ويتردد في تراجمه قولهم إنه قرأ الكتاب الأول، يقصدون الكتاب المقدس أيضاً. ويبدو أنه قرأه بالفعل فقد رويت عنه أقوال تتماثل لفظاً ومعنى مع فقرات من العهد القديم.

هذا «العلم» هو غير «علم» أبي ذر. ويلاحظ هنا أن أبا الدرداء لم يكن من اتباع أبي ذر. ولا بد بالتالي من أن يختلف علم كل منهما عن الآخر. وقد يكون سلمان الذي عايش النصوص المسيحية قد اطلع على الأفكار المشاعية للمسيح، فضلاً عن احتمال اتصاله بالمزدكية قبل أن يهاجر من بلاده، وأن يكون قد أثر على أبي ذر من هذه الجهة. وهذه ليست من مسائل العلم الذي وصف به سلمان وأبو الدرداء وإنما هي من باب الوعي الاجتماعي الذي فسرنا به «علم» أبي ذر المنفرد به. ولا شك أنه «علم أبي ذر» يعكس من جهة أخرى، ادراك قائليه للمهام المفروضة على «العلماء» كما يثبتها النص الأول ولكن في شكل مصادرة يصبح فيها ما هو لازم للعلماء علماً بحد ذاته.

نعيد أخيراً ما قلناه أولاً وهو أن المبدأ المفروض على «العلماء» تجاه تخمة الظالم وجوع المظلوم لم يعلن للأطباء والجغرافيين والفلكيين وأمثالهم. وكما قلنا فالمعسكر الذي

كانت تصدر عنه مثل هذه المطالب هو معسكر المعارضة الذي يتألف من فقهاء وأدباء ومتكلمين ومتصوفة، أي المشتغلين في جملة ما نسميه اليوم «علوم إنسانية»، وهي العلوم التي يشتغل فيها المثقفون في المعتاد...

ويلاحظ استبعاد الفلسفة من هذا الالتزام رغم انتمائها إلى العلوم نفسها. ويرجع ذلك إلى أنها ازدهرت في كنف السلطة وكان يتعذر عليها التطور في قطيعة معها. والسلطة الإسلامية هي حامي الفلاسفة، الذين أشاحوا بجملتهم عن السياسة. وبسبب طبيعتها الخاصة كمعرفة مناهضة للدين، تطورت الفلسفة الإسلامية في معزل عن حركة المعارضة بارتباطاتها الشعبية المحتومة. والفلسفة الإسلامية، شأن أصلها الاغريقي، وخلافاً للفلسفة الصينية، ترعرعت بعيداً عن الناس. غير أن الوسط الفلسفي لم يكن موصداً أمام المطالب الأخلاقية، وهو ما حدا بالرازي إلى تأليف رسالته الهامة في «السيرة الفلسفية» التي جعلت، رغم خلوها من السياسة، من شروط التفلسف الحق عدم مسايرة السلطان في أفعاله المنافية للعدل. وقد دافع فيها الرازي عن نفسه لتطبيبه أهل الدولة.

مصطلح «عالم» إذن كما يفهمه معارضونا القدماء يكافئ مع المثقف في لغتنا المعاصرة، ولا ينطبق على المشتغلين فيما نسميه اليوم علوماً بحتة وتطبيقية.

• • •

في الوقت الحاضر يمكننا تلمس ثلاثة أصناف من الناس تبعاً لموقعهم من المعرفة:

متعلم ← شغيل ثقافة ← مثقف.

يتم التعليم كما هو معروف في معظم بلدان العالم بالتسلسل الذي يبدأ من الابتدائي وينتهي بالجامعة. ويمكن تصديق وصف متعلمين على خريجي الدراسة الثانوية كما على الجامعيين. لكن المرحلة الجامعية قد تتضمن الاختصاص الذي يزيد على وصف متعلم وصف مختص. ويتجاور التعلم والاختصاص دون أن يلزم عنه ارتقاء طور أعلى في سلم المعرفة. ويستمر ذلك في الدورة بعد - الجامعية، أي دورة الاختصاصات العليا، فهنا يكون المختص قد رقى اختصاصه دون أن يطور بنفس اللزوم درجة تعلمه التي حصلها في الأدوار المدرسية الفارطة. وهذه مسألة محسومة في معايير العلم والتكنولوجيا المعاصرة. فالطبيب الذي يشتل القلب أو الكلوة أو الأوصال وما أشبه يتفوق على المسيح في إحياء الموتى، إلا أنه قد يظل عاجزاً عن استيعاب مشاعية المسيح التي يتكرس فيها وعيه الاجتماعي. ومثل هذا نسميه: متعلم - مختص. والوصفان متلازمان، إذ يتعذر

الوصول إلى التخصص دون المرور بالتعلم. ومن المتفق عليه عالمياً أن من يريد التخصص في أحد هذه العلوم لا يتأتى له مراده قبل أن يتم الثانوية، أي المرحلة الأدنى للتعلم. . أما التلازم بين الاختصاص والثقافة فغير لازم، إذ كثيراً ما تكون هناك هوة عميقة بين مستوى التخصص ومستوى المعرفة لدى العالم. وقد استعمل لينين في «المادية والتجريبية النقدية»، عبارات من قبيل: «الفيزياوي العظيم جداً والفيلسوف التافه جداً» لوصف علماء كبار قليلي البضاعة من الفكر الفلسفي. والحقيقة أن المعرفة رتبة زائدة على العلم الخالص وهما لا يستدعيان بعضهما. وإذا كان العالم لا يكون عالماً إلا بعد أن يكون متعلماً، فهو لا يحتاج لكي يرقي اختصاصه إلى التوسع في المعرفة. وعلماء العصر منسجمون ع العموم في هذا السلك من المفارقات بحيث نستطيع أن نقول ان أكثرهم يساهمون في بناء المدنية التي تعتمد عليهم في كليتها، وليس لهم يد في خلق أو دفاع عن أو تعزيز القيم الحضارية للعصر. ولا شك أن الإسلاميين قد التفتوا إلى هذه المفارقات عندما استثنوا علماء الفلك والطب والجغرافيا وأضرابهم من النقد الذي كان يوجه إلى الفقهاء والمتكلمين والمتصوفة والأدباء إذا التحقوا بخدمة السلطان أو قبضوا منه.

شغيلة الثقافة: تعبير قد يصلح لتسمية فئات من المشتغلين في دراسات لا يؤهلهم اشتغالهم فيها لاكتساب وصف مثقفين إلا ضمن تطور يتم على نطاق الفرد المعني. وهؤلاء يمكن أيضاً تسميتهم «منتجي ثقافة» والأول أسلم، لأنهم قد لا ينتجون ثقافة حقيقية كما سيأتي.

مجال نشاط هذه الفئات هو معاهد ومؤسسات البحوث التي تقيمها وترعاها الحكومات والشركات. ويؤدون وظائف دراسية مقننة من طرفها وفقاً لسياسات وبرامج الجهة الراعية أو الممولة. وفي هذا الإطار يجري نشاط العلوم البحتة والتكنولوجية في الأساس. وهو شرط تطورها، مع أنها تخضع أيضاً لاستراتيجية الدولة العامة أو مصالح الشركة. أما وظائف «شغيلة الثقافة» فتمتد إلى علوم التاريخ والفلسفة وعلم الاجتماع والنفسيات وما أشبه من فروع العلوم الإنسانية. والدراسة في هذه الفروع لا تشترط اطاراً تنظيمياً من هذا النمط، أعني أن الدارس يمكن أن يتناولها كجهد فردي لأنها بطبيعتها الصق بمكامن الابداع في الفرد ولا تخضع بسهولة لأسلوب البحث الجماعي، كما أنها لا تحتاج لتنظيم يأتي من خارج الباحث نفسه. فهي مجاله الحر والمستقل تماماً. ومن هنا يكتسب الدارس المؤسساتي وضعية «شغيل ثقافة» إذ هو أقرب إلى وضع المتعاقد منه إلى الباحث بحكم هذا الارتهان. هذا في حين لا يفقد العالم صفته عندما يتأطر شغله

العلمي، بل إن مردودية جهده تتحسن بقدر ما يتكامل مع الغير ويستفيد من التسهيلات التي يوفرها الاطار المنظم. وحقائق العلوم البحتة لا تمس المصالح الاجتماعية أو السياسية فهي مشتركة بين الفئات والطبقات والأمم. فإذا اشتغل عالم برعاية دولة أو مؤسسة فهو لا يكون كمن يؤدي خدمة سياسية أو وطنية لحساب جهة دون غيرها.

وليس كذلك حقائق العلوم الإنسانية فهي مرهونة دوماً للمصالح المتضاربة. وكثيراً ما تخضع لدواعي التعديل أو الحذف أو الطمس فضلاً عن امكان توظيفها. ومن المعتاد أن تجد الدول مصلحة مباشرة في رعاية هذه العلوم، بل انها قد تطغى في آنيتها وشدة مساسها على دواعي رعاية العلوم البحتة. ومع أن الجهود القائمة في هذا الوسط لا تخلو من ثمار علمية صادقة فإن ربط التفكير بالدواعي الخارجية هو ما يعطي المشتغلين هنا صفة شغيلة، ويرهن جهودهم بمطالب نفعية تصادر حرية الباحث في التصرف بقضايا بحثه الأقرب إلى مزاجه الفكري.

الوظائف التي يقوم بها شغيلة الثقافة هي اجراء دراسات في موضوعات اختصاصهم التي عددتها آنفا. وربما كان أكثر هذه المواضيع عرضة للتقنين هو التاريخ والفلسفة وأكثرها توظيفاً هو علم الاجتماع ومنه الانتربولوجي، والنفسيات. ولا تجد الدول حاجة إلى تعديل حقائق هذه العلوم بقدر ما تحتاج إلى توظيفها. ولو أن حقائقها تبقى رهن الاختلاف في مناهج البحث وإيديولوجيا الباحثين.

ويحظى التاريخ باهتمام دول المعسكرين الاشتراكي والرأسمالي على السواء. لكن الفلسفة ليس لها حظ في معاهد البحوث الرأسمالية. وإنما عنيت بها المعاهد الاشتراكية لأجل الأدلجة، الأمر الذي حال دون ظهور فيلسوف حقيقي في الدول الاشتراكية. والبحث الفلسفي في الدول المذكورة كان من شأن شغيلة الثقافة الذين يستلمون مكافآت منتظمة من معاهدهم. أما التاريخ فيتولاه المستشرقون. وهذا فيما يخص تاريخ الشرق، وهو المحور في نشاط المعاهد، خلافاً للتاريخ الغربي الذي يُدْرس في البلدان الرأسمالية من طرف مؤرخين حقيقيين. والمستشرقون في المعسكرين هم شغيلة ثقافة. وعلم الاستشراق هو في جملته علم زائف يكرس فيه الارتباط الوثيق بالسياسة. ولذلك قلما انوجد مفكر بين المستشرقين، بل وقلما نعثر على مساهمات استشراقية مؤثرة في ثقافة البلدان الخاضعة للاستشراق. ويصدق هذا بالخصوص على الغرب الذي تتشكل حضارته الحديثة من فعاليات مثقفيه.

المثقف: يأتي المثقف من المتعلم، سواء تعلم في المدرسة أم بنفسه. وقد يمر بـ شغيل ثقافة. ولو أن حالات المثقف في معاهد البحوث نادرة. والغالب في غرار المثقفين نموهم الحر، المستقل، لأنهم يتعاملون مع العقل الذي لا تقيده اعتبارات مؤسسية أو إيديولوجية. والمثقف يتوجد في الصفوف التالية: الفلاسفة، الأدباء، المؤرخين، علماء الاجتماع والنفس، الحقوقيين، الفنانين.

الفيلسوف مثقف بطبيعة اختصاصه. والمعرفة الفلسفية هي أرقى ما يصل إليه العقل البشري في حركيته المتنامية. أما بقية الفئات فإن وجود المثقف فيها يتوقف على الوضع الشخصي. إن الأديب أو الفنان المبدع لا يشترط المثقف بالضرورة وإنما يشترطه الأديب أو الفنان الناقد. وهذا الأخير لا يكون ما هو عليه إلا بمعرفة زائدة على الأدب والفن: من فلسفة وتاريخ، وعلوم اجتماع ونفس ولغة وغيرها. فالنقد الأدبي أو الفني هو عمل فكري ذو طبيعة فلسفية ولا يتأتى للمرء أن يؤديه إلا وهو مثقف. وبخلافه الشاعر أو الروائي أو القاص. ومع أن هذه الفنون مشروطة أساساً بمستويات ثقافية معينة فإن ازدهارها لا يتطلب معرفة استثنائية إلا في غرارتها المنتجة من أدباء مفكرين مثل سارتر، الذي كتب نصوصاً ابداعية ليست أرقى مما كتبه أدباء أقل ثقافة منه وإنما تميزت بمضمونها الفلسفي الذي لا تجده في النصوص الأدبية الأخرى.

وهذه أيضاً حال الشعراء. وهم أبعد عن الفكر من الروائيين، لأنّ فن الشعر يتأتى للأمي والمتعلم، والمثقف ع السواء. فهو لا يفترض المعرفة إلا في أوضاع حضارية متقدمة: الجاهليون كان لهم شعر وشعراء كبار، وكذلك الأمويون، لكن ظهور الشعر العربي المثقف تأخر إلى ما بعد منتصف القرن الثاني، أي بعد أن نضجت الثقافة العربية في ظل حضارة الإسلام، واحتاج إلى قرنين لاحقين حتى يستكمل عمقه الثقافي، الذي تم على يد المتنبي، ثم المعري. والشاعر يكون مثقفاً حينما يتوصل إلى امتلاك معرفة أوسع مما يتطلبه قول الشعر. وعندها يكتب «الشعر المثقف» الذي يتجاوز الشعر بمضموناته الفكرية(*). والشاعر المثقف كثيراً ما يتجه إلى الكتابة والتأليف إلى جانب قول الشعر، وإن يكن ما يكتبه في معظم الحالات خاضعاً للحساسية الشعرية التي تمنعه من التعقلن الكامل. وهو ما منع المعري أن يكون فيلسوفاً بالصورة التي تصح على فلاسفة

(*) ما أعنيه بالشعر المثقف هو الشعر + الفكر. فهو غير «الشعر» العلمي الذي كتبه في العصر الحديث معروف الرصافي وجميل الزهاوي، مثلاً، فهؤلاء في أحسن أحوالهم، كانوا مفكرين لا شعراء.

الإسلام ابن سينا وزملائه، رغم أن تجربته تشتمل على درس هام. فقد كان بمقدوره أن يطرح مشروع تحول فكري واجتماعي أشمل من أي مذهب فلسفي خالص للمسلمين. فهو من هذه الجهة دليل على أنه بقدر ما يكون الشاعر عديم النفع يكون الشاعر المثقف أبعد تأثيراً حتى من الفيلسوف.

من بين علماء الإنسانيات، ربما كان عالم الاجتماع هو الأوسع أفقاً بعد الفيلسوف. وقد تداخل الفكر الاجتماعي مع الفلسفة قبل أن يتأسس علم الاجتماع وفي وقت مبكر من نشوء الفكر الفلسفي في الصين واليونان. ولعلم الاجتماع استدعاءات معرفية يكتمل بها فهو يحتاج إلى السياسيات، الأخلاقيات، علم النفس، الاقتصاد، والتاريخ، مما يفتح أمام الباحث فيه دروب نظر كثيرة الشُعب تساعده على التعمق وتزوده برصيد ثقافي يضعه في صف المثقفين الحقيقيين. ويتوقف ظهور المثقف بين علماء الاجتماع في النهاية على التحرُر من العمل المؤسساتي والاتجاه نحو الاستقلال والتفكير الفردي الحر.

لعل أبعد هذه الفئات عن الفكر والتعقل هم اللغويون من النحاة والمعجميين والصرفيين، ليس من العرب وحدهم بل من سائر الأمم. ذلك أن معالجة هذه القضايا لا تتطلب جهداً عقلياً وإنما تتم عبر معايشة طويلة للغة كما تكتب أو تنطق فهو دليل جهد نفسي وليس عقلي ويتطلب الصبر والمثابرة وليس التفكير(*). ولا يعتبر من اللغويين علماء الألسنية، فهذا فرع جديد يبحث في فلسفة اللغة ونشأتها وعلاقاتها وهو أقرب إلى الفلسفة، ومباحثه في غاية التعقيد. ويُعنى به عندنا باحثون متخصصون من غير أعضاء مجامع اللغة.

• • •

توصلنا في مفهمة مثقف إلى مقومين هما سمو الوعي الاجتماعي وسمو العقل المتفرد بالإحاطة. والوعي الاجتماعي منفرداً لا يدل على المثقف، إذ هو يتوجد لدى الأفراد في

(*) أورد الوهراني في «المنامات» أبيات لأحد معاصريه يفتخر فيها بنفسه ويضعها فوق العرب والعجم جميعاً. ودعا إلى محاكمته. وتبرع الوهراني فوضع أسئلة قال انها ستوجه إلى الشاعر حول عدد من القضايا العلمية والعملية في زمانه، وقال ان الشاعر سيعجز عن الاجابة عليها. وعندئذ يُسأل: ماذا تحسن اذن؟ فيجيب: أحسن شيئاً من النحو والصرف والبلاغة. فيرد عليه الوهراني: يا ابن عشرة آلاف قحبة من أجل هذا تقول (ويقرأ البيت الذي افتخر فيه). وجعل عقوبته أن يُصفع بعد كل سؤال يعجز عن اجابته.. (الوهراني يصدر من عقلية مثقفة كعقلية بشار بن برد تتعايش مع البذاءة والمجون، إنما ناقدة للمجتمع والدولة).

سياق الصراع الاجتماعي. أما المثقف فيكتسبه بالتدريج من توغله في المعرفة وارتياده حقائق الحياة. فالوعي الاجتماعي تبع المثقف هو في الأساس نتيجة وعي معرفي. وإن كان هذا لا يزيح منه حوافز الصراع الاجتماعي التي تشكل الوعاء المادي لأي فعل في هذه الساحة. وكما بينت فالعالم المختص قد لا يكون مثقفاً لأن الاختصاص علم أحادي يحتاج لنيل المثقفية إلى كيان موسوعي مع عمق معرفي. والمثقفية كما تبيناها حتى الآن هي صفة مضافة يتمايز بها المثقف وتتمظهر بتجلياتها في الفكر والمجتمع عبر الآفاق المفتوحة لنشاطه الفكري، التي تطوي في ترامي أبعادها أحادية العقل المهني لحساب رؤية شمولية هي ما يسم هذه المرتبة العالية في مدرّج الثقافة البشرية.

وللمثقف خصال ناجمة عن تكوينه المعرفي. وفي التصنيف المنسوب إلى علي في نهج البلاغة استخلصنا الاستقلال بوصفه الصفة الالصق بالعالم الرباني. مما يعني بدوره أن توضع ذروة المعرفة كمضاد للتبعية. وقد تتبعت حالة المثقفين في ثلاث حضارات هي الصينية والإسلامية والحديثة (الغربية)، فبدا لي، كمعطى عام، أنهم يتماثلون في خصال تدور في جملتها على هذا التضاد:

- الانفكاك عن الدولة
- استبعاد الدين من حساب الفكر
- تجاوز الإيديولوجيا
- الارتباط بالناس أو على الأقل بموقف زائد على مجرد الفكر.

المثقفية تحمل في كينونتها مقت السلطة، فتمتنع عن مقاربتها. أعني: المثقف لا يكون حاكماً. وتضع في الآن نفسه مسافة بين الحاكم والمثقف تمكن الأخير من التمتع بجوهره الذاتي، المتماهي به. والسلطة قرين أصلين: الجهل والعدوان، فحضورها يتضمن الغاء المثقف. وهذه حقيقة شاملة في المدنيات المثقفة، ويستثنى منها فلاسفة الإسلام، كما بينا، وفلاسفة أوروبا ـ حتى عصر الثورة الفرنسية أي قبل انتزاع السلطة الزمنية من الكنيسة. وكان كلاهما في حاجة إلى الحماية ضد المؤسسة الدينية التي تخصصت في الحضارتين بقتل الفلاسفة. فكان على الفيلسوف أن يقبل رعاية حاكم يحتمي به.

الفيلسوف الصيني والفيلسوف الإغريقي لم يواجه هذه الدَّيْلما بالمدة نفسها، لضعف، أو انعدام المؤسسة الدينية هناك.

ينبغي أن يلاحظ أن الانفكاك عن السلطة هو من الخيارات الكبرى للمثقف

الصيني والإسلامي بالنظر لطبيعة السلطة الشرقية شديدة التمركز /ولا أقول المستبدة كما يقال دائماً لأن الاستبداد موزع بين الشرق والغرب بالتساوي.

التعارض مع الدين يتسع باتساع الأفق الفكري. ومن المحسوم أن الوصول إلى درجة معينة من التفلسف يضع المرء في مشكلة مع الايمان. وكم تورط في الشك لاهوتيون كبار قرأوا كتب الفلاسفة ليتسلحوا بها في الدفاع عن العقايد. ان اجتماع الفلسفة مع الدين في رأس واحد ينفي الدين لحساب الفلسفة. وقلّما يحدث العكس. ولا يعتد بالعالم أو الأديب الذي قد يجنح إلى الإيمان بعد الشك أو المروق، فمثل هذه الحالات تحدث فقط في غياب المثقف. الإيمان والمثقف لا يجتمعان.. يوجد شاعر مؤمن وروائي مؤمن وطبيب مؤمن وفلكي مؤمن وفيزياوي مؤمن. ولا يوجد مثقف مؤمن.

ولا يستقل المثقف عن الدين وحده بل عن كل إيديولوجيا، فالعقل جوهر سيال والإيديولوجيا منظومة أفكار يقينية تتسم بالثبات. ولا يعني هذا نبذ الايديولوجيات كحاجة ضارة، فهي في النهاية من أساسيات حركة التاريخ، وليس مهمة المثقف اعلان الحرب عليها وإنما الكفاح لتطويرها تبعاً لحركة الفكر بما يمنع من تبلد الوعي العام وركوده. وبدورها، فإن هذه المهمة لا تؤدّى على النحو المنشود دون الاستقلال عن الإيديولوجيا.

ذروة متعالية

تبرز في الحضارتين الإسلامية والصينية فئة من المثقفين تتركز فيها خصائص والزامات المثقفية على نحو مخصوص، يتكامل فيه شمول الرؤية مع مفردات الوعي الثقافي والاجتماعي مع سلطة معرفة تقف في توازٍ حاد أمام السلطتين السياسية والدينية، فتخلق حالة انقطاع نهائي مع الدين والدولة. ويتأطر ذلك في بساطة عيش يخرج بها المثال على نمط الحياة الاقطاعي مؤشراً ذروة عالية من التحكم في الدوافع تنسحب على الحاجة الجنسية فتخضعها لتقنين أشد، وعلى دواعي الشهرة والمجد فتضعفها. بينما تتقوى ميول الغيرية والاشفاق على الناس ومقت الاستبداد والعدوان والثراء. وينفصل المثقف هنا عن الدين بحكم الضرورة اللازمة عن التعمق في التفكير والتوسع في المعرفة. تلك الحقيقة التي وعاها رجال الدين قديماً ولخصوها في مبدأ: من تمنطق تزندق. وإلحاده قطعي لا يقبل الارتداد، وهذا بالقياس إلى حالتين: الالحاد المزاجي، والالحاد الإيديولوجي. والأول هو الحاد الأدباء والفنانين، ويكون قابلاً للانتكاس مع تغير مزاج صاحبه. أما الثاني فهو الالحاد الذي نشرته الإيديولوجيا الستالينية باستخدام وسائل

التلقين والاعلام كمقابل لوسائل مماثلة من الإيديولوجيا الدينية، حيث اختزلت طرائق التفكير المعقدة إلى التبشير. وقد كشفت تطورات العقدين الأخيرين عن فشل الإيديولوجيا كأداة للتنوير وبدا الانتقال إلى الالحاد والعودة منه إلى الدين كأنه تنقل عادي بين الأديان(*).

ان المثقف من هذه الفئة حين يقطع هذه الخطوة لا يعود إليها، لأنه قطعها بالعقل المفكر لا بالمزاج، وبالتفكير لا بالتلقين. ولا يعرف تاريخ الفكر تراجعات خطيرة من الالحاد إلى الإيمان، وإنما هناك حالات صعود إلى الالحاد تتكرر في الوسط اللاهوتي.

وإلحاد المثقف، الذي أجد ما يسوغ لي تسميته وهو يرتقي إلى هذه الذروة «مثقف كوني»، لا يرتد به الى مادية مبتذلة. هذا لأنه لا ينظر إلى الأشياء بـ «فلسفة الشارع». ونتائج تطوره الفكري محكومة بتعامله مع حقائق الوجود وخاضعة بالتالي لدرجة عالية من التجريد. المادية المبتذلة لازمة للالحاد الإيديولوجي كمقابل ميكانيكي للدين والمثالية التي يصفها المادي المبتذل بطريقة تجمع عمانوئيل كانط مع شيخ الأزهر. وبهذه الرؤية كونية المدى يخرج المثقف من دائرة الفكر اليومي إلى دائرة الفكر الفلسفي. وبتعبير آخر: يتروحن بانتمائه إلى فضاء العقل. والمثقف الكوني كما نراه في الحضارتين الصينية والإسلامية يشتمل على بعد روحاني لا يتأكد فقط بالتعارض مع المادية المبتذلة وإنما أيضاً مع الشخصية الدينية كما تتموذج في رجال الدين. وقد لاحظ المعري في نقده للأديان أن رجال الدين أكثر انصياعاً لمطالب الجسد، وهو حكم يشمل الأنبياء الذين لم يجد فيهم زاهداً غير المسيح. ولعله قارنهم بنفسه فتجلت له المسافات التي تقطع صوفية ملحد عن حسية رجل الدين. والمقارنة تطّرد: فقد كان فلاسفة الصين ازهد من رجال الدين البوذيين، وكان الرشديين اللاتين أبسط عيشاً من الإكليروس الكنسي الذي لاحقهم بتهمة المروق، ولم يخلف معظم فلاسفة الإسلام ثروات كالتي خلفها القضاة. أما المتصوفة فيتمثل فيهم التدامج بين المروق الديني والتجرد من علائق الجسد. وقد اتهموا رجال الدين بـ «عبودية السوق» التي يعبر عنها مطلب «سعادة الدارين» أي الدنيا

(*) يسمى الاعلام العند ـ ماركسي لتوظيف العودة الى الدين في المعاشر الستالينية لاثبات فشل الفكر الماركسي، في حين أن ما حدث هناك لا يتعدى الانتقال من دوغما الدولة المبسوطة في وسائل الاعلام السياسي إلى دوغما الأديان المبشر بها في وسائل الاعلام الديني. والذي انتقل ليس هو الفكر الماركسي بل الفرد العادي وعضو الحزب والسياسي... ولا يغيب عنا ان الستالينية لم تسمح بظهور مفكر ماركسي في دوغما ومنظماتها حتى نعول على تحولاته ونأخذ منه الدليل على فشل الماركسية أو نجاحها.

والآخرة. ويصرح المتصوفة أنهم لا ينشدون الجنة لأن ما يشغلهم هو الرؤية أي التنعم بالجمال الإلهي.

روحانية المثقف الكوني تتجه في الغالب إلى نشدان مثال مفارق يتوازى مع التوغل في حقائق الوجود الذي يصبح عند بلوغ هذا الأفق أكثر من مجرد حركة ذرات تجتمع وتفترق. تضفي المعرفة المتجاوزة على الوجود هيبة تقارن تروحنه في روع العارف. وقد يكون المثال في صورة إله يتعرف عليه خارج الصورة المعروفة لإله الأديان، أو في صورة مطلق كما في التاو الصيني. وفي الحالتين يخضع التذاهن مع المثال لإلزامات العمق الفكري الذي يمنع من الارتداد إلى الايمان بقدر ما يحول دون الهبوط إلى حضيض المادية المبتذلة. وربما ارتهن التوجه نحو المثال باستعصاء المأساة البشرية في ذهن المثقف أو بالشعور بتعقد الصلة مع الواقع. والاحساس بالفشل كثيراً ما يتطرق إلى هذا الوسط ولو أنه قلما يتحول إلى مصدر احباط يوقف صاحبه عن متابعة حركة الواقع. ولعل انضج غرار لهذه الحالة نجده في المعري، الذي وجه أشمل واجرأ نقد للأديان قد يكون عرفه الفكر القديم وأنكر الخالق ببرهان فلسفي، وجحد عدالته ببراهين حسية، من دون أن يقطع أواصره بالسماء، التي استمر يحاورها بالتأمل والصلاة الفردية. ولعل السماء بانبساطها اللامتناهي وغموضها الميتافيزيقي قد تمثلت له في صورة صديق كوني يعوضه عن وشائجه المقطوعة مع بني جنسه.

يناهز هذه الذروة في الصين لاوتسه، تشاونغ تسه، مينشيوس، شياويونغ، موتسه..

وفي الإسلام: أبو يزيد البسطامي، الحلاج، ابن عربي، المعري، الرازي.

قيم المثقفية في الحياة/ الانتماء للناس وتجليات الوعي

تتباين مسالك المثقفين الاجتماعية والسياسية وتتفاوت بموازاتها فاعليتهم ومدى تأثيرهم في الواقع بحيث يتعذر استغراقها في قالب نمط واحد. إن تماهي الإنسان تحت تأثير جوهره البيولوجي ومحيطه الخارجي يجعله مسيَّراً أكثر مما هو مخير. ويستمر الإنسان هكذا إلى أن يبدأ باكتساب عوامل وعي اضافية تجعله أقل خضوعاً للمؤثرات. وعندها ينشب الصراع بين الفرد وكينونته. والأداة الأقوى في هذا الصراع هي الوعي الثقافي، الذي ينمو باكتساب المزيد من المعرفة. والمثقف، بالدائرة التي ترسمناها لحد الآن، أقدر على خوض الصراع من أطراف أهل الثقافة الآخرين.. يقول أطباء الجملة العصبية إنّ

الخرف الذي يصيب الناس في الشيخوخة قلما يصيب المثقفين. وينبغي أن يكون المقصود هنا هو الرتبة التي عرفنا خصائصها للتو، أعني تلك التي تتشكل منها ظاهرة المثقفية. ان العالم باختصاصه الأحادي يبقى ضيق الأفق محدود الوعي، والأديب والفنان أكثر خضوعاً لعوامل تكوينه النفسي. بينما المثقف يملك الفكر كفعالية خالصة للعقل هي ما يقود الوعي في معارج التطور كقوة مضادة للضرورة.

ويتفاوت المثقفون أنفسهم في القدرة على إحداث التوازن بين البشري والمعرفي وتعديل الأخير على حساب الأول. ذلك لأن جوهر الإنسان البيولوجي وتكوينه النفسي لا يتغير من حيث الأساس، كما لا يتفاوت من فرد لآخر إلا في مفردات منه قد تكون ناشطة أو خامدة تبعاً للأفراد. وإنما يتغير الوعي بارتقائه عبر التمثقف، وتتغير الارادة لتكون أصلب ويصبح الفرد أقدر على تنظيم انفعالاته والتحكم في وظائفه البيولوجية والنفسية. وهذا مطلب مشترك تسعى التربية لتلبيته. إلا أن تحققه النهائي محكوم بخطوط فعالية العقل، التي تكون الخصوصية فيها للمثقف دون الناس العاديين. وضمن هذه الخصوصية يقع التباين في المسالك والخيارات تبعاً للعلاقة المعقدة لعوامل الوسط ومكونات الذات الفردية مع الوعي المعرفي. ولا يفسر التباين بمستوى المعرفة وإنما بطبيعة هذه العلاقة التي تحكم نضال المثقف ضد كينونته البشرية وهو نضال أبدي كما يؤكد المعري.

المعادل الاجتماعي للمعرفة يتقرر كمطلب تقليدي في المدنيات الأربع الكبرى: الصينية، الاغريقية، الإسلامية، والغربية الحديثة. وتتصدر هذه الأربع صورة المدنيات المثقفة. وقد نضجت في العمل الفكري وطورت الثقافة المكتوبة إلى مستويات متقدمة في الكم والنوع وإليها ترجع أوسع المكتبات حجماً وأغناها ثقافة. وتبوأ المثقف في هذه المدنيات مكانة عليا حظيت بالاعتراف من المجتمع والدولة، وحمّلته في الوقت نفسه مسؤولية خاصة به هي بدورها ضريبة الفكر أو ما يسميه المتصوفة «زكاة العقل».

أخذ المثقف هذا المدى مع التاوية في الصين، التي عرفت أقدم الفلسفات الباحثة عن الإنسان، ثم مع السوفسطائية فالرواقية في اليونان. بينما يشير المزج المبكر بين العلم والوعي الاجتماعي عند المسلمين إلى تصور جلي لمسؤولية (العلماء).. وانفجر الاهتمام بالإنسان في عصر التنوير الأوروبي ـ الفرنسي الذي خرج عمالقة الفكر الإنساني من المثقفين الملتزمين بقضايا الحرية والعدالة.

تفاوتت أساليب المثقفين بين التعبير عن الالتزام بالكتابة أو تطويره إلى النضال المباشر. والخط العام هو الصراع الفكري، الذي لا يمنع من النزول إلى ساحة العمل المطلبي في الحياة اليومية للناس. وثمّة اتفاق على عدم اقامة علاقة مع الحاكم. وان تكن فهي لا تعدو علاقة حوار لا يترتب عليها ارتباط. وقد يخوض المثقف نضالاً سياسياً ضد السلطة لاسقاطها أو تغيير سياستها من دون أن يتحول إلى سياسي أو قائد أو حاكم. فهذه أمور تتنافر مع المثقفية كسلطان معرفي. وليس في التاريخ إلا القليل من الأمثلة على مثقفين صاروا حكاماً. . الاتجاه السائد هو مناوأة السلطة الظالمة حتى تسقط أو تستجيب لمطالب العدل. وقد يختار بعضهم معارضة السلطة العادلة لمنعها من الانحراف عن سياستها. ويحتاج خيار كهذا إلى وعي نقدي صارم لا يتوافر للسياسيين، ويقل عند الثوريين الذين اعتادوا على تمجيد قادتهم وحكامهم. ويتعرض المثقف بسببه إلى الحصار من الدول العادلة التي تتوقع منه الدعم وتتحسس ضد نزعته النقدية فتحت تأثير قناعة إيديولوجية تعتبر النقد من حقوق الثوار وحدهم، وموضوع النقد الوحيد هي الدول الجائرة التي ما أن تزول بعمل ثوري حتى يصبح النقد كلمة ناقلة لأن الثوريين لا يخطئون. ولهذا السبب كثيراً ما يختفي المثقفون في المجتمعات الثورية نتيجة عدم الاعتراف بدورهم.

وليس كل المثقفين من دعاة العدل. وعندما نأخذ العلاقة الجدلية بين الوعي الاجتماعي وفعالية العقل العليا، المقارنة لظاهرة المثقفين الكبار يصعب علينا تفسير هذه المفارقة ما لم نكسر القاعدة بالاستناد إلى العلاقة الأخرى القائمة بين عوامل الوسط ومكونات الذات الفردية وبين فعالية العقل. وأي قاعدة لا تتكسر؟ وفي واقع الحال قد تبدو لنا فاعلية المثقف الاجتماعية واحدة من خياراتهم المتعارضة وغير المضغوطة في رأس واحد. لقد نظّر بعضهم لسياسات ضارة بحقوق الناس والطبقات المظلومة. كان أرسطو مثلاً يدعو تلميذه الاسكندر إلى التمييز ضد «البرابرة» وهم جميع البشر عدا اليونان. وقال في سياساته إن اليونان هم سادة البرابرة بالطبع. ونظر إلى العبيد كمخلوقات دنيا لأن العبد يكون عبداً بحكم الطبيعة كما سيقول أرنست رينان فيما بعد. وأرسطو أعظم عقل موسوعي في العصور الغابرة كما وصفه كارل ماركس، وأرنست رينان أحد العقول الكبيرة التي ظهرت في القرن التاسع عشر. وصدرت عن أبي العلاء المعري أحكاماً جائرة بحق عبيد البصرة الذين ثاروا على العباسيين. والمعري ناقد متفرد للمجتمعات والدول والأديان وأحد النوادر الذين خاضوا معامع الصراع الفكري ضد العدوان والتسلط

والنهب وضد الخرافة والتعمية وضد الاستعباد والخضوع. بينما أظهر أبيقور، المؤسس الثاني للمادية الذرية، عناية بالإنسان ومشاعره الطبيعية دفعته إلى انكار الدين بسبب ما فيه من عقائد عن جبروت الآلهة وقدرتها الخارقة التي تضع الإنسان تحت تهديدها المستمر بالانتقام. وهو أحد أقدم الملحدين في تاريخ الفلسفة. وإلحاده انساني. وقد شوهته الأبيقورية بانتحالها اللذائذية كمذهب. وهو من دعاة السعادة الروحية، واللذة الأرقى عنده هي لذة الفكر. . وإنما أشفق على الإنسان من الرعب الديني فأنكر الدين ليحرر الناس من ارهابه. ولم يكن غرضه جعل الناس بوهيميين. وكان هو من زهاد الفلاسفة.

ورسم الرواقيون للناس طرقاً للخلاص بالحب العالمي الذي تزول به السدود التي أرادها أرسطو للبشر. واتجهوا لمعافاة شخصية الفرد بالاستناد إلى قيم صوفية تحرر الفرد من: الخوف، والرجاء، والندم. والرواقية من هذا الجانب هي من مصادر المسيحية الأولى التي تميزت عن الرواقية في الوقت نفسه بالنزعة المشاعية المستمدة من قيم الشرق الأخلاقية.

وفي الصين، صدر عن حس إنساني عميق فلاسفة ثلاث مدارس كبرى: التاوية، المُوهية، وبعض الكونفوشيين. والتزم فلاسفة التاو الكبار بمقاطعة السلطة وكانوا في عمومهم من الزهاد. وأظهروا تحسساً شديداً ضد ما يشين استقلالهم: كان الفيلسوف التاوي تشوانغ تسه (الرابع ق.م) يقول بعدم ضرورة الدولة إذا لم يدنس الناس جبلّتهم ولزموا جانب الـ تي أي فضائل التاو. وطبّقه على نفسه فطرد. وقد أرسل الامبراطور ليأتوا به إلى البلاط بعد أن أخبرهم أنه يريد التمتع بإرادته الحرة. فهو لم يدنس جبلّته ولزم جانب الـ تي فما حاجته إلى الدولة؟ والتاوية فلسفة معادية للدولة وكانت ترى أن كل إنسان قادر على مزاولة وضعه الطبيعي إذا اترك وشأنه. . أما المُوهيّة فدعت إلى «القلبية العالمية» وانكرت الحروب، وهو موقف تتماثل فيه مع التاوية. وقلبيتها تنبع من قلب مؤسسها موتسه (الرابع ق.م) الذي أشفق على الناس من الحرب والبغضاء ومن شعائر كونفوشيوس المكلفة ما لا يطيقه الناس من نفقات وهم فقراء أصلاً. وجحد بالقضاء والقدر حتى يتحرر الناس من سيطرة القوى المجهولة على ألبابهم.

وللكونفوشيّ البارز مونغ تسه (منشيوس باللاتيني) نضال فكري طويل ضد الأباطرة دعا فيه إلى اشباع حاجات الناس المادية، ووضع لهذا الهدف مشروع «المربعات التسعة» كنظام للزراعة يضمن خلاص الفلاحين من الجوع مع توفير الموارد اللازمة للدولة. وتعبر حواراته مع الأباطرة عن حساسية ضد الجوع البشري سيعبر عنها فيما بعد

القطب الصوفي عبد القادر الجيلي، الذي كان يقول: «تمنيت لو أن الدنيا في يدي لأطعمها الجياع». وكانت لفلاسفة الصين سلطة على الناس تنافس سلطة الأباطرة. وشكل بعضهم وازعاً اجتماعياً ضد الخطأ - كان الناس في بلدة شياو يونغ (الحادي عشر م) يحذرون بعضهم بعضاً من المخالفات الأخلاقية لأن الحكيم يعلم بهم فيزعل عليهم.. وكان شياو يونغ يعيش في عزلة ويرفض عطايا الدولة والعمل فيها ويعلن عدم خوفه من الجيش!

كان الفقهاء والمتكلمون هم مثقفو الإسلام الأوائل. والتزموا طوال الخلافة الأموية وشطراً من العباسية بمقاطعة الدولة. وقد أعدم جميع مؤسسي الفرق الكلامية من جانب الأمويين بسبب تورطهم في النشاط السياسي والعسكري ضدهم. وهم مؤسسو الفكر الفلسفي في الإسلام والممهّدون لظهور الفلسفة في القرن الثالث. وعلى يد مثقفي الإسلام الأوائل هؤلاء تطورت حركة مقاطعة الاشتغال في الدولة بالتكامل مع اللقاحية العربية التي ناوأت الأمويين تحت شعار الجاهلية الكارهة للتسلط.

كانت بدايات الشعر المثقف في الحقبة العباسية الأولى مع بشار بن برد، الذي كان ظهوره قفزة شعرية بالقياس إلى شعر البساطة الأموي. ويجمع بشار بين الزندقة والمعارضة رغم أنه مدح العباسيين على سنة الشعراء، وأيد ثورة البصرة على المنصور وكانت في جوهرها ثورة مثقفين ضمت المعتزلة الأوائل والفقهاء والأدباء. وانضم الى الكاملية وهي فرقة من غلاة الشيعة كفرت الصحابة لأخذهم الخلافة من علي وكفرت علي لسكوته عنهم... وانتهت به مغامراته السياسية الى القتل بأمر المهدي بعد أن هجاه بأبيات فاحشة ودعا إلى تغييره. ثم انكسر خط بشار فلم يتواصل. وسجل الشعراء في المعارضة والمقاطعة بائس. وهم ردفاء السلطة بدون منازع والأكثر تمثيلاً لتبعية الثقافة للدولة.

اضطهد الوليد بن يزيد أهالي قبرص وأجلى جموع غفيرة منهم إلى الشام، فقامت قيامة فقهاء القرن الأول وطالبوا بإعادتهم إلى ديارهم، ثم نظّم القدرية - المعتزلة الأوائل - ثورة على الوليد بقيادة ابن عمه الذي استصباوه اليه، فقتلوا الخليفة وأخذوا الخلافة وأعادوا القبارصة إلى مأمنهم بعد بضعة أشهر من تشريدهم.

ونكل الوالي العباسي بنصارى لبنان فتصدى له الأوزاعي فقيه بيروت وندد به في مذكرة مسهبة نظر إليها الفقهاء فيما بعد كوثيقة شرعية في حقوق أهل الذمة. والأوزاعي

نفسه كان من مؤدلجي حملة الملاحقة الدموية ضد المتكلمين الأوائل وكان يبارك التنكيل بهم من الأمويين. ويعكس هذا السلوك المزدوج موقفه كرجل قانون ـ فيما يخص حقوق غير المسلمين المقررة في الشريعة، ووظيفته الدينية كلاهوتي ـ في ما يخص مكافحة الهرطقة.

قال المعتزلي عيسى المُزدار ان من لابس السلطان كافر لا يرث ولا يورث. والكافر والمسلم لا يتوارثان بحسب الشريعة. وكان عيسى يسمى راهب المعتزلة. وكان المعتزلة قبل ان يورطهم المأمون على شاكلة راهبهم يجمعون بين عبادة العقل ومقت السلطان. ثم اختلّت معاييرهم. وكان متأخروهم أقل عقلانية وأمتن علاقة بالحكام: عميدهم في القرن الخامس، وربما آخر كبارهم، القاضي عبد الجبار خلف أكثر من مليون دينار نقداً. وموسوعته في فكر المعتزلة (المغني) تخلو من توهج العقلانية المعتزلية تبع القرنين الثالث والرابع وكأنها كتبت لتشهد على فكر يمشي نحو الانطفاء.

الأكل من عمل اليد مبدأ منصوص عليه في حديث نبوي يقول: «ما أكل المرء طعاماً أفضل من عمل يده. وكان نبي الله داود يأكل من عمل يده». والشطر الأول من الحديث معقول بخلاف الثاني، لأن: «نبي الله داود» هو من عتاة الملوك وما كان ليأكل بيده ناهيك عن أن يأكل من عمل يده. لكن عجباً لم تكن تعنيه تأريخية الحدث بقدر دلالته. وهو قد اعتاد على صياغة تعاليمه بربطها بواحد من أصوله الـ «يَهُسْلامية». وتطور مضمون الحديث إلى مبدأ سياسي بتعاطيه أهل الثقافة السائرون على خط مقاطعة الدولة وحرمة الأخذ منها. وكان المتصوفة روّاداً لهذا المبدأ. ونقلوا فتوى عن أحمد بن حنبل تحرم على النساء الغزل في مشاعل السلطان. ولا شك أنهم حملوا عليه. ومن لواحقها حكاية عن رابعة العدوية أنها فقدت قلبها زماناً ولم تعرف السبب. ثم تذكرت أنها رتقت فتقاً في قميصها في ضوء مشاعل السلطان ففتقت القميص فعاد إليها قلبها. وفي مصادر الثقافة الإسلامية قائمة طويلة من الذين اختاروا العمل بأيديهم حتى يتجنبوا الأخذ من الدولة. وهناك تعليم للفقيه المعارض سفيان الثوري يقول: «عليكم بالحرفة. فإن أكثر من أبواب السلاطين أتاها عن حاجة». وتضم القائمة فقهاء ومحدثين ومتكلمين ولغويين تميزوا برصيد ثقافي، ومؤرخين وأقطاب متصوفة... أما الحرف التي اشتغلوا فيها فمن أهمها نسخ الكتب. وكانت صناعة الكتاب من أعمدة الاقتصاد الإسلامي. فكان بمقدور المثقف أن ينسخ في وقت فراغه ويبيع ما ينسخه في سوق الوراقين، وهي من أوسع الأسواق في أية مدينة كبيرة. وكان نسخ كتاب واحد من الحجم الكبير يكفي الأعزب

منهم سنة كاملة. وهذه الفرصة تكون على الأكثر من نصيب الذين رزقوا موهبة في الخط. ومن الحرف النِّظارة، وهي الحرفة التي كان يفضلها إبراهيم بن أدهم. وربما اشتغلوا في الحصاد أو اللقاط أو الجني حسب المواسم. ويفتح بعضهم دكاكين صغيرة مثل سري السقطي ببغداد. ويحترف غيرهم تعليم الصبيان. كما اشتغلوا في النجارة والحدادة. واعتمد أفراد منهم على معونة ذويهم. وربما وصلتهم بالوراثة مصادر عيش تغنيهم عن العمل كما كان حال المعري، الذي ورث داراً لسكناه ووقفاً يدر عليه ما بين عشرين إلى ثلاثين دينار في السنة. وكان هذا المبلغ يكفي لمعيشته في المعرة(*). ومن الحرف السفيف أي سف الخوص أو البردي لعمل السلال والحصران وما أشبه. وكانت هذه حرفة سلمان الفارسي أيام ولايته على المدائن. قالوا: كان يوزِّع راتبه ويعتاش من السَّفيف. ومثل هذا الجنون لا يستبعد منه.

ولتعزيز الصمود ضد الحاجة كانوا يميلون إلى عدم الزواج أو عدم الانجاب. المتصوفة اعتبروا الزواج «نزولاً من أوج العزيمة إلى حضيض الرخصة» باعتبار الطرف الأول - الأوج - امتحاناً عسيراً ناجحاً للإرادة، أما الثاني - الحضيض فسقوط في الامتحان يدفع بالمتصوف إلى القبول بالرخصة. والرخصة في الشريعة فعل مباح لا يثاب عليه صاحبه إذا فعله ويثاب عليه إذا تركه. وكان سفيان الثوري يقول: لو كنت أعول دجاجة لخفت أن أكون جلاداً على الجسر. وشوهد سفيان بن عُيينة على باب الخليفة. فقالوا: ما هذا مكانك؟ فقال: وهل رأيتم ذا عيال أفلح؟

ويتعمق خط مقاطعة السلطة عند المثقف المسلم فيتوغل في الخيال الشعبي الذي يموج بمشاعر العداء للدولة منذ نشأت على جثة اللقاحية الجاهلية. روي أن زوجة أحد الصوفية كانت مولعة بالتفرج على موكب السلطان عند مروره أمام دارهم وقد نهاها عدة مرات فلم تنتهِ، فقال لها محذراً وكانت حاملاً: ان ابنك هذا سيكون من أعوان السلطان.. وذهب الخيال الشعبي بالحكاية إلى نهايتها. فقد ولدت الزوجة ولداً صار فيما بعد من أعوان السلطان!

وأرسل الخليفة العباسي إلى القطب عبد القادر الجيلي خمسة أكياس مملوءة بالنقود

(*) كان هناك تفاوت كبير في مستويات المعيشة بين المدن. يقول السرخسي في المبسوط، (من موسوعات الفقه الحنفي) ان من يملك عشرة آلاف دينار في سرخس يعتبر غنياً ومن يملك خمسين ألف في بغداد يعتبر متوسط الحال...

فردها القطب. وزيادة في أدانة الخليفة أخذ كيسين بكل من يديه وعصرهما فنزّا دماً وقال لمبعوث الخليفة: قل له أما تستحي تأخذ دماء الناس وترسلها إليّ؟

وأيد الجيلي «نهب» الأموال وتوزيعها على الناس. وهذه فكرة عيارية. ولم يوضح كيف يكون النّهب. وإنما عقد مقارنة بين سلوك الملوك وفكرته فقال ان الملوك ينهبون ولا يهبون وأنت ـ يقصد الفرد العادي ـ يجب أن تنهب وتهب. وقد مرت بنا الاشارة إلى حساسيته ضد جوع الفقراء.

لقد تلقى المتصوفة تراث المقاطعة الذي صنعه فقهاء القرن الأول ثم تخلى عنه فقهاء القرون اللاحقة، واستمروا فيه مع استمرار التصوف القطباني طيلة العصور الإسلامية. وتتأكد مثقفية الأقطاب في أوضاع استثنائية تشمل: نفي السلطة السياسية، القطع مع المؤسسة الدينية، الخروج على المألوفات، تكسير العقائد، والتمرد على قاموس اللغة. إلا أنهم لم يساهموا في التنظيم الفرقي العامل لاسقاط الحكام واستلام السلطة منهم، فيما عدا الحلاج، الذي قتل على الزندقة وإنما في الحقيقة بسبب تآمره على الدولة. وتصرفوا كأفراد. والمتصوفة أكثر فئات المثقفين المسلمين تعلقاً بالاستقلال وذهبوا فيه إلى مدى صاروا ينادون بالاستغناء ليس فقط عن الدولة وإنما عن الخالق! وعنده أعلن أبو يزيد البسطامي الخروج من عبودية الله باثبات التكافؤ بين الله والإنسان. ومع أنهم أقروا بخلق الجسد إلا أنهم أنكروا خلق الروح. قالوا: «ان الروح لم يقع تحت ذل كن» أي انه لم يخلق بناء على قوله كن فيكون. بل هو خالق لنفسه لأن المخلوقية مرتبة أدنى تتصل بالعبودية، والصوفي لا يقر بذلك. وهكذا مثلما يكون الذل في خضوع الإنسان للدولة يكون كذلك في خضوعه لله..

ومن تمام الاستقلال الخلاص من التبعية للجسد وللنفس: للجسد بالترفع عن الشهوات وللنفس بالترفع عن وساوس الشهرة. ويقتضي ذلك عدم الانصياع للتقاليد الاجتماعية واختراق المواضعات السائدة للسلوك: جاء رجل إلى أبو يزيد وقال له إنه يتعبد منذ ثلاثين سنة ولم يحصل له من الكشف ما يحصل لأبي يزيد. فعرض عليه أبو يزيد خطة توصله إلى ذلك وهي أن يمشي حافياً في السوق، حاسر الرأس، سيء اللباس ويركب على سعفة والصبيان يصفّقون وراءه. فانسحب الرجل ويئس من التصوف.. غرض أبي زيد: الخلاص من عقدة الحمد والذم. وعدم المبالاة بالناس فيما لا يمس حقوقهم. ومن الواضح أنه اعتبرها من لوازم الوصول إلى القطبانية: الخروج من قيد

الخلق. ان التصوف القطباني هو احدى الذرى التي تتأوج فيها سلطة المثقف مقابل: سلطة الدولة، سلطة المجتمع، وسلطة السماء.

على أن فعالية المتصوف لم تبرز على نطاق جماهيري. فهو لم ينغمس في نشاط سياسي عدا ما كان من الحلاج، ولا في نشاط اجتماعي. وكانت همتهم في ترقية شخصية الفرد حتى يخرج من قيود العبودية للغير. وهذه تتم في إطار العلاقة مع المريدين. وخلافاً لحكماء الصين لم يكن الجمهور المسلم يفقه ما يقوله المتصوف لا سيما التصوف الممزوج بالفلسفة. وكانت العلاقة الأمتن مع القاضي أو الفقيه الذي كان يوجه الجمهور نحو أغراضه الشخصية أو اللاهوتية فيسيء إلى وعيهم الاجتماعي، أو يرعى شؤونهم ويقودهم لمواجهة الاستبداد الرسمي: مما يتوقف على خصاله الفردية... يحكي التنوخي في نشوار المحاضرة أن متغلباً عسكرياً اجتاح ولاية جرجان فعاث فيها الجنود فساداً وأخذوا يتحرشون بالنساء في الطرقات ويغتصبونهن. ففزع أهل الولاية الى قاضيهم. وذهب القاضي إلى القائد يعرض عليه المشكلة فرد عليه القائد: لم أكن أظنك بهذا العقل أيها الشيخ. معي ثلاثون ألفاً نساؤهم في خراسان إذا قامت أيورهم ماذا يفعلون؟ يرسلونها بسفاتج(*) إلى حرمهم؟ لا بد لهم أن يضعوها فيمن هاهنا. وخرج القاضي ليبلغ الناس بما قال القائد. فقالوا له: تأذن لنا في قتالهم؟ قال نعم! ونظم الشعب صفوفه وتسلح بتوجيه القاضي ثم انقضوا ليلاً على المعسكر وذبحوا معظم من فيه وهرب العسكري مع فلوله... هذا ما لم يكن في طوق المتصوف أن يفعله...

الثورة الفرنسية كانت كما تعلم من صنع متنوّري الثامن عشر، مع أخذنا بالحساب أن الحدث السياسي لا يأتي بالتطابق مع الثقافي. ولا شك أن أولئك الأفذاذ لو شهدوا وقائع الثورة لأنكروا الكثير منها. وهي تبقى على أي حال من نتائج أعمالهم. وقد فتحت الثورة الفرنسية أبواباً للفعل الثقافي لم تشهدها أوروبا من قبل. ومع تطور الفكر الأوروبي لاحقاً تعزّزت ظاهرة المثقفين وفاعليتها في المجتمع. ويمكن القول ان أوروبا مدينة في الكثير من نموها الإنساني لمثقفيها من الفلاسفة والأدباء وعلماء الاجتماع والنفس. وإلى علماء الاجتماع بالذات يرجع الفضل في معالجة الكثير من العلل الاجتماعية ومنها مشكلة السجون. وكانت في أوروبا كما كانت في الشرق: مجازر ومقابر بشرية. وتوطدت شرعة حقوق الإنسان كما تمت دمقرطة النظام السياسي بفعل المثقفين. وكان من المتعذر أن

(*) سفاتج جمع سفتجة - بضم السين وفتح التاء - حوالات مالية تصرف في بلد آخر على غرار صكوك المسافرين اليوم. وهو من مواد نظام الصيرفة الإسلامي.

يتحقق أي تطور في هذه المضامير لـو ترك الأمر للسياسيين. . ان دوله معـاصرة تديرهـا الرموز المعروفة في الغرب ما كانت لتكون أفضل من دولة يقودها سلطان عثماني لولا عبالقة الفكر الذين أرسوا للمجتمع قواعد يصعب على أي سلطان خرقها. أنا شخصياً لا أعتقد أن حاكماً مثل رونالد ريغان أو مارغريت تاتشر أفضل من أي واحد من حكام العالم العربي الحاليين أو السابقين لولا انه يحكم مجتمعاً سبقه إلى ارسائه أجيال متعاقبة من مثقفي الغرب. بينما يحكم هؤلاء شعوباً تعيش في حالة تحلل حضاري فهي ليست أرقى منهم بأي مقياس أردناه.

ان صوت المثقف الغربي يتموج في الضمير الجماعي الذي ترجع إليه صياغته في الأصل. ومن خلال النخب العالية الوعي، والمشبعة بأنماط المعرفة الحديثة، واصل الرأي العام حضوره في منعطفات التطور السياسي ليمنع السياسيين من الفتك بالحضارة. والحرب مع ذلك مسجال. وكما قلت فالحدث السياسي لا يأتي بالتطابق مع الثقافي. ومن الملحوظ اليوم تقلص فعل المثقفين الغربيين بعد أن رحل برتراند رسل وجان بول سارتر، تاركين مكانهم شاغراً للذروة التي يتوازى عندها الفكر والموقف في تجلياتهما الأسمى. ويبدو الغرب في هذا الدور من تاريخه عاجزاً عن تخريج عمالقة من هذا الحجم.

ولا شيء بدون استثناء!

أنا أكتب هذه الملاحظات في ساعة يتملكني فيها الاعجاب بالمسرحي البريطاني يانتر، الذي انحاز الى السياسة من أدب اللامبالاة بعد أن صدمته مأساة تشيلي عام ١٩٧٣، ليلقي بنفسه في ساحة الصراع ضد الولايات المتحدة بوصفها مصدر الشر والجريمة في العالم المعاصر. ومن الصعب في الواقع أن تغيب عن مسرح التاريخ الغربي حالات كهذه، رغم العقم الظاهر، إذ ليس من الطبيعي لموروث ثقافي عمقه سبعة قرون أن يتوقف عن توليد ما يعادله بشكل ما، وفي موقع ما داخل سيرورة حضارة ما تزال قادرة على الاستمرار.

١٣ ربيع الآخر ١٤١١ هـ
١ تشرين الثاني ١٩٩٠ م

هادي العلوي
[معرة النعمان]

علي حرب

ليل المعنى

بين ستيتيه والآخرين

١ ـ المجد الأدبي

شعرتُ وأنا أقرأ «ليل المعنى»، الذي أصبح بغنى عن التعريف، أن حافزاً يدفعني إلى الكتابة عنه أو حوله أو انطلاقاً منه. وقد ألحّ عليّ هذا الحافز عند الانتهاء من قراءته، فتزاحمتْ الأفكار في رأسي ولاحتْ لي خواطر رأيت أن أفضي بها. غير أنني ترددت، لأول وهلة، بعدما كتب الكثيرون عن الكتاب المذكور، وبعدما عقدت حوله أكثر من ندوة وفي غير مكان، إلى حد جعل البعض يعتبر أن الأمر قد تعدّى الشأن الثقافي الأدبي، لكي يندرج في باب الدعاية والترويج لصلاح ستيتيه، لبنانياً وعربياً، وهو الشاعر الذي نال شهرته بالفرنسية وبين الناطقين بها بشكل خاص، فضلاً عن كونه السفير ذا المنصب الكبير. هذا مع اعتقادي بأن الدعاية لا تكون فقط لمن نكتب عنه. فلربما أفاد منها أيضاً الكاتبُ الذي يتحدث عن الآخرين ويكتب حول أعمالهم الأدبية أو الفكرية، خاصة إذا كانوا بارزين مشهورين.

ثم عدتُ وكتبتُ، بعد أن اجتاحتني الرغبةُ في الكتابة مُجيباً نفسي قبل غيري: ليس في الدعاية والترويج للأعمال الأدبية والفكرية ما يقدح بشيء. فهذا مسعىً نسعى إليه جميعاً، نحن المثقفين وأهل الكتابة، وبخاصة إذا كنا شعراء. فمن منا لا يسعى إلى منبر مُتعالٍ يُطل منه على جمهوره وقرائه؟ ومن منا لا يعمل على تسويق كتبه وترويج آرائه، إن لم نقل ترويج صورته عبر وسائل الإعلام المرئي منها والمقروء؟ مَنْ من الكتاب لا يحلم بالمجد الأدبي والسلطان الفكري؟ ومَن من الشعراء من لا يستهويه أن يكون

مالِىء الدنيا وشاغل الناس؟ كلنا نروم المجد والنفوذ، ونسير على خُطى أبي الطيب المتنبي. ولا مجد من دون قارىء وبلا ناشر. صحيح أن الشاعر معنيٌّ، قبل كل شيء، بالإنجاز الشعري، بإبداع القصيد وإعادة خلْق العالم، بالبحث عن معنى المعنى. وقد ينسى، وهو في ذروة مغامرته وفي لحظة انخطافه، القراء الذين يكتب لهم أو يفكر فيهم، ولكنه نسيان لا يغيب معه القارىء بقدر ما يحضر. ذلك أن الكلام، والشعر ذروته، يفترض بالضرورة من نخاطبه ونتكلم إليه. فهو، من هذه الجهة، لا يعدو كونه رسالة، إذا شئنا استعمال مصطلح علماء اللسان والدلالة. وفي كل رسالة ثمة مُرسِل ومُرسَل إليه. وإذا كان الأول يؤثّر في الثاني، ولا جدال في ذلك، فإن الثاني يؤثر بدوره في الأول بعض الأثر، وإن خفي عنا ذلك أو لم نلتفت إليه. فما دام المتكلم لا يتكلم لذاته، بل لغيره، فإن مَن يتكلم إليه يمثّل كعنصر من العناصر التي تدخل في تركيب كلامه. وبكلام آخر، إذا كان للكاتب أثره اللاحق على القارىء، فإن للقارىء أثره المسبق على الكاتب؛ كلاهما يصنع الآخر، وإن اختلفت ماهية التأثير وقوته. هكذا، لا انفصام تاماً بين النص الذي نُنتِجه والقارىء الذي نتوجه إليه، وأنا أوثر كلمة «قارىء» على كلمة «متلقّي»، التي يستعملها البعض لأنها تشي بسلبية القارىء وتحط من شأنه. والشاعر، إذ يبدع ما يبدعه، يتوجّه به إلى قارىء يتخيله أو يهجس به، ولو كان قارئاً وحيداً. وهو يبتغي لنتاجه الرواج والانتشار والنفوذ، فذلك جزء من لعبته ومتعته. ولا ضير في ذلك، إذا كانت سُبُل الدعاية والترويج تليق بجدارة الأثر وصاحبه، ولا تتمّ على حساب الحقيقة.

٢ ـ الثناء والتقدير

وإني، إذ أثير هذه النقطة في مستهل حديثي، أسوق الكلام بصفة عامة، ولا أقصد التعريض بأحد. وها أنا أبادر إلى الاعراب عن تقديري للجهود التي بُذلت لإنجاز «ليل المعنى»، والتحدث عما أعجبني فيه وشدّني إلى قراءته، وهو ما ينبغي أن يُفتتح به كل حديث يتناول أعمال الآخرين، مع الإشارة إلى أن تناولي لهذا الكتاب لا يُعدّ نقداً بالمعنى الدقيق للكلمة؛ لعلّه ممارسةٌ للنقد بصورة مغايرة.

اشكر، أولاً، الكاتب جواد صيداوي الذي يعود له الفضل في إجراء هذا الحوار الطويل مع الشاعر صلاح ستيتيّه، سواءً من حيث طرح الأسئلة عليه ومحاولة استنطاقه عما لم ينطق به من قبل، أو من حيث ضبط الأجوبة والمساهمة في صياغتها، أو من حيث الاهتمام بإخراج الكتاب على نحو لا يخلو من إتقان شكلاً ومضموناً، فضلاً عن شاعرية العنوان وجماله. ولولاه لما كان لنا أن نقرأ كتاباً استمتعنا بقراءته وأفدنا من مطالعته.

والحق أني، منذ شرعتُ أتصفح «ليل المعنى»، فقد تابعتُ قراءته بشغف، جذبني إليه انسياب العرض وسلاسة الحوار وحلاوة الحديث وفتنة الكلام الجميل الذي ينطوي عليه. إنه حقاً حوار يغري ويمتع. فصلاح ستيتيّه يتقن اللعبة جيداً. إنه يأسرنا، في هذا الحوار/ النص، بلطافة معانيه وومضات فكره وأصالة آرائه، كما يتجلّى ذلك عبر تناوله للعديد من الموضوعات والقضايا والمسائل، التي استصوبتُ كلامه عليها واستحسنته، كاللغة والشعر والثقافة والأصالة والهجرة والحديقة والمرأة والحياة والموت والإنسان.. والوجود. فنحن نقف في «ليل المعنى» على إشارات والتماعات عبّر عنها ستيتيه بكلام هو من أبلغ الكلام وأجمله. كإشارته إلى «أن الكون مليء بالشعر»؛ أو تعريفه للغة بوصفها «حاملة العالم.. والرابط بين الإنسان والإنسان، وبين الإنسان والمعنى، وبين الإنسان والمبنى»، ويعني به المبنى الأكبر الذي هو الحضارة؛ أو تمييزه بين الواقع الاستعمالي للشيء وواقعه الجمالي؛ أو حديثه عن الشاعر الذي «يستمع إلى حديث الأشياء»؛ أو قوله «إن الإنسان أكبر من ذاته لأنه ينطوي على أشياء يجهل انطواءه عليها»؛ أو رؤيته إلى المرأة «كجسد لغوي»؛ أو إدراكه وهو في غربته «بأنه من الصعب أن يصبح المرء صنواً للآخرين إذا هو لم ينجح باجتراح شيء يعجز الآخرون عن الإتيان بمثله»؛ أو اعتباره أسراره «قريبة جداً منه، وبعيدة جداً عنه»؛ أو تفسيره للشعر بوصفه «حلماً يقظاً أو قنديلاً غامضاً»؛ أو قراءته للرقم الذي يمثله عنوان «ألف ليلة وليلة»، بوصفه إشارةً إلى معادلة الانغلاق/ الانفتاح التي تميز الرؤية الاسلامية. وأشير هنا بشكل خاص إلى تحليل ستيتيه للحديقة، من وجهة النظر العربية/ الإسلامية، وكنتُ قد استمعت إلى شيء منه في ندوة من ندواته. إنه تحليل جديد ومدهش.

وكم أتمنى أن أحظى بنسخة من نسخ الكتاب الذي يعالج فيه الشاعر هذا الموضوع المبتكر. والحق أن صلاح ستيتيه مثقف كبير، وكاتب مجدد، ومحدِّث مُجيد الحديث (وهو الدبلوماسي)، ناهيك بكونه شاعراً بارزاً باللغة الفرنسية، كما شهد له بذلك المشاهير من شعراء فرنسا، إن لم نقل فحولهم. ولعل عصر الفحولة في الشعر قد ولّى، إذ نحن لا نشهد الآن في دنيا الشعر، وفي عالم الكتابة عموماً، تمركزاً واستقطاباً، بقدر ما نشهد تبعثراً وتشظّياً.

٣ ـ الاختلاف والتعارض

وأنا، إذ أُبدي إعجابي بكتاب «ليل المعنى»، وأوافق ستيتيه على الكثير من الآراء التي أفضى بها في حديثه إلى جواد صيداوي، فلا أُخفي في الوقت نفسه، بأني أتمراى في

لغته ورؤيته، وأجد أحياناً، فيما يقوله، شاهداً يشهد لي. وهذا شيء يفرحني ويزيدني ثقةً على ثقة فيما أذهب إليه. فنحن، فضلاً عن كوننا ننتمي إلى شجرة معرفية واحدة، هي شجرة الثقافة العربية الاسلامية، إنما نبحث عن معنى لنا، ونستنبت بعض أفكارنا في حقل معرفي واحد، أعني به الحقل الصوفي العرفاني الذي نرجع إليه، نستعيد نصوص أقطابه وأئمته، ونعيد استكشافه، وقراءة واقعنا من خلاله. فالرؤية الصوفية تجمعنا إذاً. ومع ذلك فإن قراءتي «لليل المعنى» قد أثارت عندي ملاحظات وردوداً، وحفزتني إلى قول كلام يختلف أو يتعارض مع ما جاء في حديث الشاعر أو في أسئلة المحاوِر. فنحن نجتمع لمعانٍ ونفترق لمعان، كما قال ابن عربي. والمعنى لا يتقوّم بهويته وأحاديته. وإنما هو اختلافاته واحتمالاته أو ظلاله وتلاوينه.

هذا وأنا لا أتطرق في حديثي هذا إلى قيمة الحوار، صارفاً النظر عن تقييم الطريقة التي أدار بها جواد صيداوي حواره مع الشاعر، وعن مقدرته على الاستنطاق، وإن كنتُ أعتقد أن كل استنطاق هو ثمرة طرفين: المستنطِق المحاوِر، والمستنطَق المحاوَر، أي من يتوجه إليه السؤال. ولهذا، فأنا، إذ أتحدث عن هذا الكتاب، إنما أنطلق مما جاء فيه بجزئيه، كلام المحاور ونص الشاعر، متناولاً بعض ما لم يتناوله غيري في الحديث عنه، أو أتناوله على نحو مغاير.

٤ ـ الفرنسية موطناً

وأبدأ، وإن تأخرتُ، بما بدأ به جواد صيداوي في حواره مع صلاح ستيتيّه، وهو ما يبدأ به أيضاً، على ما يبدو، كل الذين يحاورونه، أعني السؤال الملغِز: لماذا كتب ستيتيّه بالفرنسية، لا بالعربية، وهو اللبناني العربي نشأةً ولغة. والسؤال غالباً ما يُعلِن، أو يضمر، الأسف لكون هذا الشاعر كتب بلغة غير لغته الأم. بل إن شاعرنا نفسه يُعرِب عن الأسف، «كل الأسف»، لكونه حمل القلم لأول مرة بالفرنسية، عندما يسأله محاوِره: كيف بدأ ستيتيّه شاعراً بالفرنسية؟ ولستُ أدري إن كان تأسف ستيتيه صادراً عن الكيان، أم أنه لكثرة السؤال والتأسف، يجد نفسه مُحرَجاً، فيُساق من حيث لا يريد إلى التعبير عن أسفه، مع أنه يعي مثل هذا الاستدراج، إذ يرفض تقديم المبررات التي جعلت منه شاعراً بالفرنسية. ولكنه رفض يؤكد ما ينفيه بالذات.

وإني، إذا كنتُ لا أريد أن أتأسف لمثل تلك الأسئلة والأجوبة فإني لا أشعر، من جهتي، بأي أسف لكون صلاح ستيتيه قد نبغ بالفرنسية لا بالعربية. بل إني أشكر

الصدَف التي جعلت هذا العربيّ المسلم الشرقيّ يكتب شعره بالفرنسية؛ خاصةً وأننا لا نشكو من قلة الشعراء في عالمنا العربي، مع تقديرنا لكل الشعراء؛ ففي كل قطر من أقطار العرب عشراتٌ من الشعراء البارزين، ناهيك بغير البارزين، ما يعني أن هناك مئاتٍ من الشعراء ينظمون شعرهم بالعربية؛ فضلاً عن أن نبوغ شاعر بلغة أجنبية، لا يعني أنه كان سيصبح بالضرورة شاعراً بلغته الأم. وهذا ليس موضعاً للتأسف عندي، أن يكتب عربي الشعر بالفرنسية، فكيف إذا أجاد وأبدع. بل إني أعد ذلك صدفة جميلة نتج عنها ولادة شاعر مميز، هو فريد نوعه. إنه زواج أنجب لنا كل هذا التفاعل الدلالي والتلألؤ اللغوي الذي يمتاز به شعر ستيتيه. صحيح أن لكل شاعر ميزته وفرادته، أياً كانت اللغة التي يكتب بها. ولكن تجربة ستيتيه الشعرية مع اللغة الفرنسية هي خيمياء قد أصابت. والدليل أن شاعرنا قد تمكن من أن يصهر في نصه، أقصد في مختبره الشعري، عناصر ثقافية ولغوية وجمالية يستحيل صهرها، إلا على من أوتي سر الصنع والخلق. والناتج عن ذلك هو تصنيع المعنى وإعادة إنتاجه، سواءٌ بترجمته أو صرفه أو رصفه أو تلوينه أو ترميمه أو قلبه أو زحزحته أو إخراجه من ليله بحسب التعبير الذي يؤثره شاعرنا.

وأيا يكن الأمر، فلقد تجلّت شاعرية ستيتيه بالفرنسية، ولربما لم يكن له أن ينبغ إلا بهذه اللغة التي لها فضلٌ عليه كما له هو فضل عليها. وأنا لا أرى أن هناك ما يدعو للكلام على «ذنب» يتحمل جريرته والد الشاعر والآخرون، بسبب كتابته بها. هل يشعر الشاعر بوجع داخلي، ويُعاني من الإحساس بالتمزق والاغتراب، لكونه عبّر بغير لغته الأم؟ إن الجواب على ذلك يقدّمه لنا الشاعر نفسه، وهو الذي يرى مع غيره من الشعراء، بأن الشعر العظيم يصدر عن الجراحات العميقة. فكل شاعر يستبطن «فجوة عاطفية»، كما يقول ستيتيه. وأما التمزق والاغتراب والاستلاب، فإنها سمة للشعر الحديث والمعاصر. ولا يشذ الشعراء العرب عن ذلك. فهم يغنّون جراحهم، ويعبّرون عن إحساسهم بالاستلاب، ويفصحون عما يعتور كينونتهم من الشقاق والتعارض.

٥ ـ سر الشاعر

وإذا كان لي، بعد هذا، أن أتطرق إلى الظروف التي جعلت ستيتيه يكتب بالفرنسية، فإني لا أرى أن شاعرنا قد كتب بها لأنه كان ضعيفاً بالعربية، أو غير بارع بها. فنطقه بالفرنسية إلهامٌ من إلهاماته، وسرٌ من أسراره. ولا يعني اختياره لهذه اللغة أنه كان ضعيفاً بلغته الأم. فإني، بحسب ما أقرأ له وأسمع أحاديثه، أراه يتقن العربية، إذ

هو يستعملها استعمالاً لا يخلو من رهافة وشفافية. ولا غرابة في ذلك. فالعربية هي لغته الأم، وهي التي افتتحت وعيه لذاته وللعالم. بل إن حساسيته الشعرية قد تفتّحت على سماع الشعر العربي يُلقيه بعض الشعراء الذين كانوا يجتمعون في منزل والده؛ إذ كان، على ما يروي لنا، وهو بعد طفل، يستمع عند إلقاء القصائد إلى كلام منغّم جميل يدهشه ويقع منه موقع السحر، دون أن يفقه معناه. ولا عجب أيضاً فالشعر، على ما يقول لنا الشاعر هو، قبل كل شيء، كلمات تنبجس، ثم يأتي الشرح والإيضاح فيما بعد. وكانت هذه التجربة بدايته الشعرية، أعني بداية حبه للاستعمال الجمالي للغة. صحيح أن ستيتيه حاول، أول ما حاول، شعراً بالفرنسية، ثم تمرس على الكتابة بها ووقف على أسرارها وأبدع بها. إلا أني لا أقول، مع ذلك، بأن إتقانه للفرنسية قد تمّ على حساب لغته الأم، بل أقول بأن ستيتيه استبطن العربية بعد أن استوطن الفرنسية. ذلك أن ذاكرته اللغوية الأولى هي ذاكرة عربية، وأكاد أقول ذاكرة قرآنية، كان لها أبلغ الأثر في كتابته للشعر بالفرنسية، كما اعترف شاعرنا في مقابلة أجرتها معه مجلة «المقاصد» البيروتية (العدد ١٥، تموز ١٩٨٣). فعندما سألته محاورته هالة فرحات عن تأثير الكتب الدينية على أدبه، أشار إلى بعض المراجع الدينية التي أثرت في تكوينه الشعري، من ساميّة وغير ساميّة، ولما وصل إلى القرآن أجاب:

«أما بخصوص القرآن الكريم، فإنني أعتبره أسّ الأساسات في تجربتي الشعرية. لقد منحني ولم يزل، قوة التعبير وكثافته. منحني كيف يكون الإختزال للوصول إلى أقوى المعاني. ولا أخفيك أن السور الصغيرة تفعل فيَّ فِعل الصاعقة. فهي على قِصرها وسرعتها تحمل أعمق الترسّلات وأبلغها. وقد تولّعت بها حتى أخذ شعري يتجلّ بالطوابع الرمزية الروحانية.. لو أخذنا قوله تعالى: ﴿أَلهاكمُ التكاثر حتى زرتمْ المقابر﴾ (صدق الله العظيم)، فنجد أنها تتألف من خمسة ألفاظ تشي بمعنى فلسفة الكائن والكون... آه ماذا أتكلم عن القرآن الكريم... إنه كتاب فوق اللغات جميعاً».

فإذا كان الأمر كذلك، وكان النص القرآني مرجعاً أساسياً، بل الأساس الذي منح ستيتيه أسرار كتابة الشعر بالفرنسية، فمعنى ذلك أن شاعرنا يتقن العربية جيداً، ويقف على أسرارها الجمالية. ولهذا صحّ ما يقوله عنه أدونيس: إنه شاعر عربي مسلم يكتب الشعر بالفرنسية. بل إني أجرؤ على القول بأن ستيتيه، وإن كان الآن أحذق بالفرنسية منه بالعربية، يمتلك القدرة على كتابة الشعر بلغته الأم. أما لماذا بدأ بالفرنسية لا بالعربية، فذلك سره. والشعر سرٌ كما يؤكد هو على امتداد صفحات «ليل المعنى».

والسؤال الذي لا نملّ من طرحه عليه: لِمَ كتب ستيتيه بالفرنسية، هو سؤال لا جوابَ شافياً عليه. لأنه يتعلق بسر الكائن الذي هو صلاح ستيتيه. ونحن إذ نحاول اكتناه أسرارنا، نقترب منها بقدر ما تبتعد عنها، على ما جاء في قولٍ جميل من أقواله. فالطفولة والحلم والشعر، وهي أسرار يتصل بعضها ببعض، لا يمكن للكلام عليها أن يكتنهها أو يستنفد حقيقتها، لأنها تمثّل من الكلام بدايته ومهده، ولا سبيل إلى بلوغ الكلام الأول، الذي هو موطننا الأول. من هنا ذلك الإحساس الذي لا يفارقنا بالاغتراب عن هذا العالم؛ ومن هنا أيضاً نشعر بأن الرغبة تحدونا أبداً إلى السفر بين العوالم، وإلى الهجرة من خلْق إلى خلق آخر.

٦ - الاصطفاء الشعري

من الملاحظ أن كلمات «طهر» و«طهارة» و«طاهر» تتردّد مراراً على لسان الشاعر والمحاور معاً. فجواد صيداوي يرى أن للشعراء وطناً نقياً، طاهراً طهر الوجود، ويستعمل صفة الطهر في كلامه عليهم، كقوله عن الشاعر الأصيل بأن «هموم شعبه تملأ وجدانه الطاهر». أما ستيتيه فإنه يعتبر أن عالم الشعر هو في حقيقته «عالم الطهارة». وللطهارة عنده طوران. فهناك طهارة أولى يفقدها الإنسان بانسلاخه عن بيته الأول، كما تفقد الفتاة البكر عذريتها، ولعلها الفردوس الضائع. وهنالك طهارة ثانية يكتسبها المرء تعويضاً له عن الأولى، وهي الأرض الجديدة التي يبني عليها الشاعر عالمه الخاص، البديل عن العالم المشهود. إنها رؤيته للكون والكائنات، ولنقل ملكوته. ولا شك أن لكلمة طهارة مدلولاتٍ مختلفة واستعمالاتٍ كثيرة. فهي، عدا كونها استعارة مثقلةً بالمعنى، تمثّل صورةً أصلية من الصور التي يعي من خلالها البشر وجودهم وعالمهم. والحق أن تعبير «الطهارة» تعبير مركزي تجده في كل اللغات وعند جميع الشعوب. وقد ورد على لسان الأنبياء والشعراء، واستعمله الفلاسفة والعلماء. وهو يختزن أبعاداً دلالية أود أن أشير هنا إلى واحد منها هو البُعْد الاصطفائي الذي تُوحي به الكلمة. وبالفعل فأنا استشعر، من وراء الكلام على طهارة الشعراء، شعوراً بالاصطفاء يتميز به أهل الكتابة، والثقافة عموماً، وأقصد بالتميز هنا معناه الاجتماعي العنصري. ودليلي على ذلك ردود فعلنا على موت صاحب القلم أو اغتياله. عندها تقوم قائمتنا ونصرخ بأن بحار العالم كلها لا تكفي لتطهير اليد الآثمة الملطخة بالدماء الزكية. بينما تُرتكب مجازر بحق جماعات دون أن يرِّف لنا جفن. ولا يفسر ذلك سوى اعتقادنا، بوعي منا أو بغير وعي، أن الشاعر هو الأطهر والأفضل. ويقدّم لنا «ليل المعنى» شاهداً على ما نقول، هو حديث

الشاعر جورج شحادة إلى صلاح ستيتيه عن تساوي الناس أمام الموت. يقول ستيتيه: قال لي جورج شحادة يوماً وكنا نتحدث عن الحياة والموت: إن شكسبير وذاك القصاب في زاوية الشارع، هما في النهاية شخص واحد أمام الموت. وهذا القول ينبني على قول آخر سكت عنه شحادة، ومفاده أن الشاعر والقصاب لا يتساويان، في الحياة والوجود، بمعنى أن حياة الشاعر هي الأطهر والأفضل والأغلى، وأنه أحق بالوجود من سواه. هذا هو فعلاً مآل القول المذكور، ولا شك أن قائله يصدر في قوله عن موقف اصطفائي. فبأي حق يا ترى يكون الشاعر أو الفنان أو الكاتب، أو المثقف عموماً، أطهر وأحق من الذي يطهو له طعامه أو يصنع له ثوبه أو قلمه الذي يكتب به؟ هل حقاً نحن أهل الكتابة والثقافة أفضل من سوانا؟ لاشك أن هذا وهم من أوهامنا. فنحن لسنا من طينة غير طينة البشر. ولسنا مختلفين عن رجال السياسة والحرب الذين ننتقدهم ونتحدث عنهم أحياناً بتعالٍ وازدراء. بل نحن من نفس الطينة والقماشة. تشهد على ذلك معاركنا الأدبية التي لا تدور حول التحقق من الحقيقة، بقدر ما تدور حول السلطان والنفوذ، سلطان الكلمة ونفاذ الرأي. مع اعترافي هنا بأن ستيتيه، عندما يعمد إلى نقد الآخرين، فإنه يقتصد في أحكامه، ويتحدث باعتدال وانفتاح، فلا يبخس غيره حقه، ولا يلجأ إلى التهجم والتجريح. وهذه فضيلة يحمد عليها، وسلوك ندر أن نجد مثيلاً له عند أهل النقد، إذ الأكثرون منهم يمارسون نقدهم وكأنهم في ساحة القتال. وبالاجمال، فإن معاركنا الأدبية تفضح ميولنا العدوانية ومنازعنا الفاشية وسلوكنا الاصطفائي النرجسي. وإذا كان في كل إنسان شيء من النرجسية، فأهل القلم هم أكثر الناس نرجسيةً؛ ومنهم من يتمتع بنرجسية دونها نرجسية نرسيس، وبخاصة الشعراء. ألم يقل المتنبي: وكل ما خلق اللهُ وما لم يخلقِ/ محتقرٌ في همّتي كشعرةٍ في مفرقي؟ وهي نرجسية غذّاها تعريف الإنسان لنفسه بوصفه حيواناً ناطقاً عاقلاً. مع أن التجارب والممارسات تبيّن لنا أن الإنسان هو مجرد إمكان للعقل والصواب، كما هو إمكان للحمق والجنون. وأنا أتحدث عن نفسي بالدرجة الأولى. ذلك أنني أشعر بالخجل من نفسي وأفزع منها، عندما أشهد ما يرتكبه نظرائي في الإنسانية من الفظائع والبشاعات. حقاً إن الإنسان قد لا يُساوي جناح بعوضة على ما قال أحد الصوفيين. فلنتواضع، وهذا أضعف الإيمان.

أعود بعد هذا النقد الذي قد يخدش ولا يُعجب، والذي ابتغي من ورائه حمْل النفس على التخفيف من إعجابها بذاتها، لأن من أُعجب بنفسه هلك بإعجابه، كما يُشير القشيري في لطيفة من لطائفه. أعود لأقول: ليس الشعر عالماً من الطهارة والنقاوة

والبراءة، بل هو «اختيار» كما يقول ستيتيه تماماً في تعريف له من تعريفاته الكثيرة للشعر. إنه نشاط إنساني وحرفة نمارسها. ولكل منا حرفته ولعبته. والأفضل هو الأكثر إجادة واستقامة. والشعراء هم كيفية الخلق لهم وجههم الآخر، لهم نقائصهم وعيوبهم وسيئاتهم، كما لهم مزاياهم وفضائلهم وأفضالهم. صحيح إن الشاعر، باستعماله للكلام استعمالاً جديداً مدهشاً، يوقظنا من سُبات الحياة اليومية، وينتشلنا من الرتابة التي نغرق فيها. فهو يشدّنا بكلماته إلى عالم سرّي عجيب، عالم من السحر والفتنة، حتى لنكاد نشعر ونحن نقرأه أو نصغي إليه، أننا ننتقل معه من عبودية الملك إلى حرية الملكوت. ولكن الإنجاز الشعري لا يرتّب أفضليةً في الحق للشاعر على ما عداه. فكل فرد من الناس له حقيقته وملكوته، وله حق في الحياة والحرية لا يمتاز عليه حقٌ آخر. وكل كائن من الكائنات له حقه وجماله وسره. وأنا أجد نفسي، فيما أقول، منسجماً تمام الانسجام، مع دعوة شاعرنا الإنسان إلى التواضع، وذلك بتعاطفه مع جميع الكائنات والأشياء، صغيرها وكبيرها، مع النملة والعاصفة، مع حبة الرمل والجبل.

٧ - تعاصر الأزمنة

لا مُراء بأن صلاح ستيتيه مثقف واسع الاطلاع، ينتمي بثقافته إلى عصرنا الراهن، تنمّ بذلك لغته وحساسيته الشعرية وذوقه الجمالي وفضاؤه الفكري. فهو مُلِمّ بالمدارس والاتجاهات الحديثة في اللغة والشعر، وفي النقد والفكر؛ ويحسن الإفادة من كشوفات الحداثة ويستثمر فتوحاتها في كتاباته وأشعاره. وهو لا ينتمي إلى عالم الحداثة والمعاصرة، لأنه أتقن الفرنسية وكتب بها وأمضى شطراً من حياته بين أهلها. فهنالك مقيمون في فرنسا، بل هناك مثقفون فرنسيون، ما زالوا ينتمون بلغاتهم ومناهجهم وأفكارهم إلى ما قبل عصر الحداثة، ولم يفيدوا بشيء من الثورة المعرفية التي شهدتها العلوم، وبخاصة علوم الإنسان، في العقود الأخيرة؛ بينما هناك شعراء وكتاب قابعون في أقاصي «الهامش»، ينتمون إلى عصرهم بحساسيتهم ورؤاهم. والانتماء إلى عالم الحداثة ليس ترفاً فكرياً، ولا هو مجال للمباهاة الفارغة. بل دليل على أن أحدنا يشهد على حقائق عصره، ويشارك في صنع ما يحدث ويستجدّ؛ إنه علامة حضورنا على مسرح هذا العالم. والحداثة هي، بهذا المعنى، تجلٍ لإرادة القوة، ووجه من وجوه القدرة، والمعرفة هي اليوم أهم وجوه القدرة وأخطرها، وأمضى أساليب القوة وأكثرها فعالية. من هنا فأنا لا أفهم الحداثة مجرد فهم زمني، كما لا أعني بها الانقطاع الكلي عن الماضي. ذلك أن مثل هذا الانقطاع متعذر أصلاً. فنحن محصلة تواريخنا، ونتاج بيئاتنا، وفروع لشجرة أنسابنا.

ولا مناص لنا إذن من العودة إلى الماضين. فنحن نبني بهم وعليهم: ننظر في صنائعهم، ونفيد من تجاربهم، ونستعيد أقوالهم، وننقّب في خطاياهم، ونفكّك أبنيتهم ومؤسساتهم. هكذا نحن نرجع إليهم لكي نتقدم، فالتقدم هو، في وجه من وجوهه، معرفة الاستفادة من القديم. والماضون هم بهذا المعنى، معاصرون لنا راهنون. دون أن يعني ذلك أننا نفكر بنفس الطريقة التي فكروا بها، أو نكتب بنفس الأسلوب الذي كتبوا به، أو نستعمل لحل مشاكلنا نفس الحلول التي استعملوها. فإذا كان علينا أن ننخرط في صناعة حياتنا وأن نَحْضُرَ في العالم، لابد أن تكون لنا اختياراتنا ومغامراتنا وإنجازاتنا. لابد أن نتحدث بلغتنا الخاصة، وأن نبتكر أساليبنا ورؤانا، وأن نبني ما يلائمنا من الأنظمة والتشكيلات المادية والمعنوية. باختصار لابد من لأم المعنى وإعادة خلق العالم باستمرار.

والذي يقرأ ستيتيه يشعر حقاً بأن الرجل ينخرط، عبر مغامرته الشعرية وسائر كتاباته، في صميم المعركة. فهو يحيا في عصره، ويقيم في زمن هو ما بعد زمنه، يتجلى ذلك في سعيه الدائب إلى تجاوز المعنى، والتّبقّ على الذات، والتوق إلى المجهول، واصطياد الغرابة، والشهوة إلى الخلق والابتكار، شهوة افتراع ما هو بكر والإتيان بما هو غير مسبوق من التعابير والتراكيب. وتلك سمات الحداثة في مختلف عهودها وأزمنتها.

ومع ذلك فإن ستيتيه يضرب بجذوره في تربته الأولى، أعني في ثقافته العربية الاسلامية، وبالأخص جانبها الصوفي وفرعها العرفاني. ولا نعجبن. فالصوفية هي، في اعتقادي، أكثر الحركات حداثةً وراهنية. ولربما كانت أكثر عقلانية مما نظن، أي أوسع فكراً وأرحب معنىً، إلا إذا نظرنا إليها من منظار ضيّق ومحدود. عندها تبدو شطحات اللامعقول، ولكن لو نظرنا إليها بمنظار أوسع لبدت لنا إشارات لطيفة وأقوالاً مفهومة معقولة. والحق أن النص الصوفي يمنحنا قدرةً هائلة على الكشف والاضاءة، إذا ما اهتدينا إلى مفاتيحه وأعدنا استكشافه. إذ بالإمكان استعادته، لتفسير ظواهر تحتاج إلى تفسير، أو لإنارة مناطق لم تُنر من قبل، أو لكشف ما هو منكشف ولا نراه. إنه نص تنويري بكل ما للكلمة من معنى. ومن هنا فالحداثة هي، بوجه من وجوهها، تحديث للقديم، أو قراءة حديثة في نصوص قديمة. فالنصوص ليست مجرد تراثٍ نتباهى به، بقدر ما هي مخزون فكري واحتياط ثقافي لا ينضب. إنها زمن من أزمنتنا لا ينفك يَحْضُرُ. والزمن لا يُفهم فقط بالمعنى التراكمي التطوري. فهذا مفهوم معين للزمن، ولكنه ليس الوحيد. ثمة مفهوم آخر هو غير تطوري ولا تعاقبي، بل تزامني، إذا جاز القول. وهذا المفهوم الذي نجده عند الصوفية، كما نجده عند هيدغر، يُفيد تداخل الأزمنة وتعاصر

الآنات والأطوار. ففي الرؤية الصوفية لا انقطاع بين الأول والآخر، بين الشاهد الذي هو الحاضر وبين الغائب الذي هو الماضي والمستقبل؛ فهذه أزمنةٌ يَؤُول بعضها إلى بعض ويعود واحدها على الآخر. ولهذا يستجمع الإنسان كل أزمنته ويتمتع بأكثر من حضرة. وفي نظر هيدغر أيضاً، لا تتعاقب الأزمنة، بل يستجيب واحدها للآخر على نحو يجعل الماضي لا ينفك عن الحضور، كما يجعل المستقبل لا ينفك يُقبِل على الماضي. هكذا فنحن نقيم في كل أزمنتنا. وإذا كنا نصبو إلى زمن يقع بعد الزمن، فلأننا نحنّ إلى زمن واقع قبل الزمن، يتعذر علينا بلوغه. وقُصارى القول هنا إنّ أزمنتنا كثيرة، متداخلة لا انفكاك بين زمن منها وآخر. وهذه نظرة إلى الزمان تتسع ولا تضيق. ولاشك أن الذين نظروا إلى الزمان من منظار تطوري لاغير، أي من منظار وحيد الجانب، قد حكموا على الزمن العربي بالنفي؛ ولكنهم لم يفعلوا بذلك سوى نفي زمن من أزمنتهم، في حين أن المطلوب إعادة النظر بمفهومهم للزمان.

وما يصح على الزمان، يصح كذلك على سواه من المعضلات الفلسفية التي نظر فيها العرب والمسلمون. فنحن مطالبون بإعادة النظر في المصطلحات والمفاهيم، أكثر مما نحن مطالبون بإثبات ما ينفي الغربيون وجوده عندنا. فإن هؤلاء، إذ ينظرون إلى الفلسفة العربية بمرآتهم ويحكمون عليها بمعاييرهم العقلية الخاصة، ينفون عنها صفة التجديد والإبداع. وليس من الضروري، للرد على مزاعمهم ونفي التهمة عنا، أن نتماهى معهم بالكلية، فنؤكد بأن ما ينكرونه علينا موجود، ونزعم بأننا أتينا بمثل ما أتوا به من الأفكار والنظريات. فالفلسفة، في العصر الإسلامي قد اختلفت، ولاشك، عن فلسفة الإغريق، كما هي مختلفة عن الفلسفة الحديثة، من حيث الموضوعات والمناهج، ومن حيث المهمات والغايات، خاصة لدى الفلاسفة غير المشائين، كالغزالي وابن عربي؛ أو لدى الذين أعلنوا عن رغبتهم في الخروج على أرسطو، كابن سينا؛ بل هي مختلفة لدى المشائين أنفسهم، كالفارابي، المعلم الثاني، أو كابن رشد أكثر المشائين وفاءً. ولا عجب. فهناك تماثل وتواصل، وهناك اختلاف وانقطاع. ومسوّغ الفلسفة، عند العرب، أن تكون كذلك، أي مختلفة، إذ اختلافها هو علة وجودها، وسبيلها إلى التجديد والابتكار. وإذا كانت هذه الفلسفة تتمتع ببعض أصالة، فلأن أهلها أتوا بما لم يأتِ به أهل الفلسفة عند الإغريق وفي الغرب. نعم إن الفلسفة واحدة في مختلف عهودها ومدارسها. وكل فلسفة بل كل فيلسوف يجترح ما يعجز الآخرون عن الإتيان بمثله. وهذا هو قوام المسعى الأصيل كما يقول بحق صلاح ستيتيه.

لكن الذين حكموا على الفلسفة العربية بمنظار أرسطوطاليسي محض، أو بمنظار غربي صرف، أعني من خلال تجربة خاصة، وبالرجوع إلى ممارسة فكرية معينة، لم يجدوا فيها أي إضافة، بل وجدوا ما يُقيِّد الفكر وما هو غير معقول. ولا أخال الذين يقفون مثل هذا الموقف، ومنهم مفكرون عرب بارزون، يفعلون شيئاً سوى إسدال الستار على عقولهم. ولو نظروا إليها بعقل منفتح، وفكروا فيما قدّمته، بعد تصفية الفكر من أحكامه المسبقة، لأمكنهم أن يعقلوا ما اعتبروه لا معقولاً، أو ما امتنع فهمه على عقول الغير، ولوجدوا حتماً، عندئذ، ثراءً وجدةً وأصالة.

٨ ـ تفكيك المعنى

إذا كان ستيتيه يستعمل أحدث الأدوات والمبتكرات فيما يكتبه ويبتكره، فإنه يستعمل في الوقت نفسه، يشاركه في ذلك محاوره جواد صيداوي، مفاهيم هي في غاية القدم والعراقة، مثل الجوهر والعمق والنبع والسر والداخل، فضلاً عن الطهارة والنقاوة، وهي مصطلحات تشكل مفاتيح في خطابه، لا ينفك عن الرجوع إليها في شرحه وتفسيره للأشياء التي يتطرق إليها.

والحق أن هذه المفاهيم أخذت تتعرض للنقد والتفكيك منذ زمن، ابتداءً من نيتشه وفرويد وانتهاءً بدلوز ودريدا، مروراً بالطبع بهيدغر وفوكو، هذا إذا شئنا الرجوع إلى أهل الفلسفة وحدهم. وأنا أقصد بالتفكيك، على اختلاف أساليبه وطرائقه، سعي الفكر إلى نقد مسلماته ومعاييره وآلياته. ويتجلى هذا السعي في زعزعة اليقينيات وتقويض الأجهزة المفهومية، وصولاً إلى تفكيك المعنى نفسه. وليس التفكيك مطلباً في حد ذاته، بقدر ما هو محاولة تفسير خراب المعنى متمثلاً بالنتائج الكارثية التي تؤول إليها، دوماً، ممارسات الإنسان لمبادئه ومشاريعه وشعاراته. وهكذا فإن الفكر الفلسفي، وهذه ميزته، يسعى إلى التشكيك بالبداهات ونبش الأسس وتفكيك النصوص والخطابات. وهو يقوم، اليوم، بنقد إرثٍ مفهوميٍ مكتسب قد تراكم منذ القدم، عاملاً بذلك على تفكيك مفاهيم هي من البداهة والوضوح بحيث ظلّت بمنأى عن كل نقد، كالمفاهيم التي أتينا على ذكرها. ولعل وضوح تلك المفاهيم هو مسوّغ نقدها. إذ منتهى الوضوح هو منتهى الغموض على حد قول لهيدغر. وإذا كان من مهام الفكر أن يفكر فيما لم يفكر فيه، فعليه أن يفكر في بداهته بالذات. والحال فإننا، نحن الذوات المفكرة، نستعمل فيما نفكر فيه من أشياء مفاهيم، كالعمق والجوهر والمركز والأصل، بها نفسر ونشرح أو نبرهن ونوضح. والفكر، إذ يبني بها، يحملها محمل البداهة التي لا تحتاج إلى جدال أو مناقشة.

ولكن الفكر التفكيكي، والفكر لا ينفك عن تفكيك، يكشف لنا اليوم بأنها ليست كذلك، أي ليست بداهات، وإنما هي مصطلحات تنطوي على قدر من الاسقاط والتحوير والحجب والتزييف والاستبعاد، فضلاً عن كونها مشحونة بالأبعاد المجازية والرمزية. فهي تحجب وتموّه وتخفي، بقدر ما تفسر وتكشف وتنبىء. ولهذا، فإن استعمالها في مورد التحقيق والإثبات يتم على حساب الحقيقة نفسها. فنحن عندما نصف مثلاً، ما نصفه بالعمق لكي نميز بينه وبين ما يتصف بالسطحية، إنما نستعمل تمييزاً نعتبره أمراً بديهياً، نعني به التمييز بين «العمق» و«السطح»، بينما ليس هو كذلك؛ وهذا يصحّ أيضاً على سواه من التمييزات، كالتمييز بين المركز والهامش، أو بين الأصل والفرع، أو بين الجوهر والعَرَض. ذلك أن هناك من ينبري الآن، بفكره وبحثه، إلى إعادة نظر بمثل هذه التمييزات، مآلها فضح مضامينها التضليلية. هناك مفكرون يمارسون التفكير بعكس ما اعتدنا على التفكير به منذ أفلاطون ربما، لكي يقولوا لنا: لا يوجد عمق ولا سطح، بقدر ما يوجد شيء له ألف سطح وسطح؛ ولا يوجد مركز ولا هامش، بقدر ما يوجد شيء يتزحزح عن مركزه باستمرار؛ أو ليقولوا لنا ليس هناك أصل ولا فرع، بل ثمة فروع لأصل يتعذر بلوغه؛ وليس هناك جوهر ولا مظهر، بل عين وجودية تظهر بصور كثيرة وتعرض بأعراض مختلفة؛ أو ليقولوا لنا لا خطاب يتماسك كل التماسك، لأن النصوص تُنسج من شقوق وثقوب وفراغات؛ ولا لغة صافية نقية، لأنه لا كلام يخلو من ترميم أو ترقيع أو نَسْخ.

ولنتطرق، بشيء من التفصيل، إلى مفهوم المعنى، أعني معنى المعنى، ما دمنا نتحدث عن «ليل المعنى». والملاحظ هنا أن ستينيه يتردّد بين موقفين في تصوره للمعنى. فهو يُشير، من جهة أولى، إلى أن «اللغة تسبق المعنى»، على ما يذهب إليه رواد حداثتنا في الفكر والنقد واللغة. وهذا أمر يتيقن منه ستينيه بالتجربة. إذ إنّ ممارسته للشعر تكشف له أن الكلمات تأتي قبل المعاني. ولهذا فالشاعر هو «رام أعمى»، بحسب الاستعارة الموحية التي زيّن بها شاعرنا إحدى مجموعاته. إنه يرمي دون أن يرمي وتلك هي المعجزة. والشعر هو، من هذه الجهة، كالوحي حيث يحتل الكلام المقام الأول. ولأن الشعر هو كذلك، فإنه يحتاج إلى ظن وحدس، أو إلى تأويل يتم به صرف الكلام إلى معنى يحتمله.

ومع ذلك فإن ستينيه يتصور المعنى، من جهة أخرى، تصوراً لا يتخلى فيه عن المحمولات القديمة التي تُحمل على اللفظ، أعني تصوره للمعنى بوصفه جوهراً مكنوناً أو

سراً دفيناً. وهذا التصور يصدر عن رؤية للمعنى قِوامها أن المعنى قائم بذاته، متزامن مع نفسه، مستقل عن شروط إنتاجه، قابع في مكان ما، بانتظار من يأتي ليكشف النقاب عنه، أو من يغوص عليه لاستخراجه من مكمنه، أو من يترصده لاقتناصه في ظلمته. ولكن بالإمكان النظر إلى المعنى من منظار مغاير، وذلك ضمن حيثياته وسياقاته وإكراهاته، أعني بوصفه محصلة أنساق اللغة وتشكيلات الكلام وأبنية الثقافة واستراتيجيات السلطة، بل ثمرة ألاعيب واتفاقات، ألاعيب الهوى الماكر واتفاقات الصدفة العجيبة. فالمعنى هو هنا انبناء وتشكّل ونتاج يُنتج. إنه مجرد قراءة، بما تعنيه القراءة من رؤية ما يجتمع في حيّز ومحاولة تفسيره. وعندها لا يعود ثمة معنى هو كجوهر مطمور يحتاج إلى التنقية والصقل والجلاء؛ لا يعود ثمة معنى يقع فيما وراء الظواهر. فلا يوجد شيء وراء الستارة على حد قول ميشال فوكو. لأن الأمر لا يعدو كونه مرآة نتمرأى بها أو فيها، بل لعبة مرايا لا تنتهي. ولعلنا نحن الذين نصنع الستائر، ونُقيم الحجب، ونوهم بالأسرار. فتلك لعبة من ألعابنا، أو سر من أسرارنا.

طبعاً لا نريد أن نعامل خطاب ستيتيه بوصفه خطاب فيلسوف محترف، وهو الذي ينبهنا، غير مرة، إلى أن الشعر الذي «يرتكز إلى الفلسفة ليس بشعر». غير أني، مع تسليمي بالفارق بين الشعر والفلسفة، لا أوثر مثل هذه الصيغة التي استعملها شاعرنا للتعبير عن ذلك الفرق. فالشعر هو ثمرة الثقافة الواسعة، الغنية، المتينة؛ كما هو ثمرة الحدس والعبقرية والخبرة. والفلسفة هي مجال هام من مجالات الثقافة، إن لم نقل ركيزتها. فمن المفيد إذن، بل من الجدير ان يلم بهاالشاعر، أو يستند إليها، دون أن يعني ذلك تحوله إلى مجرد مُنظر أو محلل. وعلى كل، فإن لشعر ستيتيه بُعده الفكري التأملي الذي «يدعم حدس القصيدة» عنده، على حد تعبير كاظم جهاد الذي يربط بين الفكر والشعر لدى ستيتيه ربطاً وثيقاً، ويتحدث عن «تحققات فكره ـ شعره»، على ما جاء في دراسة له عن الشاعر، ألحقها في ترجمته لمجموعة من شعره. وإذا كنا لا نودّ هنا التطرق إلى وجوه العلاقة بين الشعر والفلسفة، فإننا نشير إلى أن الشاعر والفيلسوف، كلاهما يتطرق إلى مسألة الوجود، ويتحدث عن الأشياء وكأنها تُستنطق للمرة الأولى. ولكن كل واحد يتكلم بطريقته ويستخدم تقنيته وعدّته. ولعل ما يفرّق بينهما أيضاً، هو أن الفيلسوف، خاصةً إذا كان ينحو منحىً تفكيكياً، يعمل بفكره على هتك الأسرار وتمزيق الحجب وتصديع المعنى. بينما الشعر هو لأم المعنى وبحث عن السر؛ ولنقل بالأحرى، إنه إنتاج للأسرار. فالشاعر، إذ يتحدث عن الأشياء، يجنح بنا، دوماً، إلى

عالمه السري. إنه يقرأ أسراراً في أتفه الأمور وأحقرها. ولهذا، فهو يرى الكون مليئاً بالأسرار، أي «مليئاً بالشعر»، على حد قول ستيتيه الشاعري.

٩ - المرأة والسر

لقد خالف جواد صيداوي صلاح ستيتيه في تفسيره للآية القرآنية التي تتكلم على النساء بوصفهن «حافظات للغيب». فالآية الكريمة تعني عند الشاعر أن النساء «حافظات للسر، سر الوجود»، بينما هي تعني عند المحاور حفظ النساء لفروجهن وأموالهن في غيبة أزواجهن، على ما يفسرها أكثر المفسرين. والحق أن يوسعنا تأويل هذه الآية، بالكشف عما تؤول إليه في العقل. والتأويل يختلف عن التفسير، على ما فرّق بينهما الزركشي في كتابه: البرهان في علوم القرآن. إذ التفسير يتعلق بالرواية ويقوم على الاتّباع والسماع، بينما التأويل يتعلق بالدراية ويقوم على الاستنباط وصرف اللفظ إلى ما يحتمله من المعاني. ولاشك أن القرآن هو كتاب ميزته أنه يقبل التأويل، فضلاً عن كونه قد نصّ على استعماله. وقد أدرك القدماء هذه الميزة فقالوا عن النص القرآني بأنه كلام «يتسع». وإذا شئنا استخدام تعبير أكثر تداولاً اليوم، نقول بأنه نص متعدّد المعنى. وكل تفسير له يدرك بُعداً من أبعاد العبارة، أو يحفر في طبقة من طبقات الدلالة، أو يهتم بمجالٍ من مجالات المعرفة. ولهذا تعدّدت التفاسير واختلفت القراءات. فهناك التفسير اللغوي والبلاغي، وهناك التفسير الفقهي والأصولي. وهناك التأويل الكلامي والفلسفي. وهناك خاصة التأويل الصوفي العرفاني، وفيه يتمّ التعامل مع الآيات بوصفها إشاراتٍ لطيفة، وتُقرأ بوصفها فضاءً رمزياً، أو حقلاً دلالياً لا ينضب. ومن هنا فإن لفظ «الغيب» يتسع بقدر ما يتسع كلام القرآن. إنه مصطلح ينفتح على أكثر من معنى. فهو يعني عامة كل ما غاب عن الحس والعقل. ويعني خاصة الغيب العَدَمي وهو عبارة عن العوالم التي قد توجد ولا يمكن لنا معرفتها؛ والغيب الوجودي وهو عبارة عن العوالم التي يمكن استكشافها ومعرفتها؛ والسر الذاتي وهو الغيب المكنون أو المصون عن الأغيار.

والنساءُ حافظاتٌ للسر بالمعنى الأخير. إذ هنّ يحرصن على عدم كشف أسرارهن الذاتية للغير. قد لا تحفظ المرأة سِراً كما يُقال عنها. ولكنها تُفشي سر غيرها، بينما تحتفظ هي بسرها، بحيث يمتنع أحياناً على الرجال معرفة طويتها. وهذا ما يمنحها قدراً من المهابة والجلال. إذ المهابة هي احتجاب الذات وممانعتها، أعني امتناعها عن أن تنكشف وتُعرف. صحيحٌ أن المرأة قد تستسلم للرجل الذي يحسن قراءة سرها واقتضاض رغباتها. ولكن التي تسلّم مفاتيح قلبها وتكشف كل أسرارها، سرعان ما يملّها الرجل

ويستهلكها. وهذه حال الإنسان عامة. فكل امرىء لا يحتفظ بحجاب، ولو رقيق، بينه وبين نظيره أو شريكه، فإنه يعرى من أسراره ويفقد مهابته. وحسناً أجاب مثنيه عندما سأله محاوره عن إيمانه، إذ قال له: هذا سر من أسرار الشخص لا يجوز إفشاؤه. والذي يفعل هو كمن يسلّم مفاتيح «غرفته الخاصة» إلى الغير. والغرفة الخاصة ترمز هنا إلى السر الذي ينبغي أن يُصان. والسر هو «لباس» لنا بالمعنى القرآني للكلمة، به نُخفي مفاتن جسدنا، ونتستّر على معايبنا أو فضائحنا، ونحتجب بذواتنا عن الغير. إنه ضميرنا وغيّبنا. ونحن لسنا سوى ما نضمر. لسنا سوى ما ننطوي عليه من هواجس ووساوس وأسرار. وإذا كانت النفس، التي هي طيّة، تبدي ممانعةً في كشف السر، فإنها تهوى، في الوقت نفسه، كشف المحجوب.

والمحجوب قد يكون ما استُتِر من مفاتن هذا الجسد؛ وقد يكون المتعالي على الخلق، الغائب عن الأبصار، وهو الذي خاطبته رابعة العدوية، في مقام زهدها، ورجَتْه أن يكشف لها الحُجْب حتى تراه. وهذا هو قوام مسعى أهل التصوف: إنه السفر بين العوالم والارتحال من خلق إلى خلق، وصولاً إلى حضرة المعشوق الذي هو الجمال المطلق والحق الأول. فأيها الأصل يا ترى، عشق النساء أم عشق الله؟ أيا يكن الأمر، فهناك علاقة بين العِشْقين، عشق الشاهد وعشق الغائب، عبّر عنه ابن عربي بقوله: إن شهود الحق في المرأة هو أتم الشهود وأكمله. وهذا القول يفتح لنا منفذاً إلى فهم الآية التي نحن بصددها على نحو يقترب من فهم الشعراء والصوفية، وهو فهم لا يخالف فهم المحدّثين والفقهاء بقدر ما يتجاوزه ويستوعبه. طبعاً لا ينبغي أن نتعسف في التأويل، فنقرأ في كل آية ما يحلو لنا أن نقرأه. ولكن ثمة حقيقة يجدر بنا أخذها في الاعتبار، وهي أن بعض النصوص، والقرآن يحتل منها الذروة، هي نصوص تتسع للمعنى ولا تضيق، تنفتح على كل احتمالات الدلالة، ولا يمكن لأي تفسير أن يغلقها أو يستنفدها. ولهذا فنحن عندما نقرأ الآية التي تصف النساء بأنهن «حافظات للغيب»، يمكن لنا أن نقرأها بكل مستوياتها وأبعادها. فالمرأة هذا المهد الذي نترعرع فيه، والحضن الذي نأوي إليه، والفردوس الذي ننعم به أو الجحيم الذي نكتوي بسعيره، هي عالمٌ من الغيب، ابتداءً من الجنين الذي يستقر في رحمها، حتى السر الذي تودعه قلبها، مروراً بحفظ الفروج والأموال والعهود ومختلف أشكال الأمانة، وكل طبقات السر، بما في ذلك سر الأمومة والرحمة، وسر الجمال واللطف. فهي الأصل في المبتدى؛ وهي الغاية في المنتهى. والسر، كل السر، في هذا الجسد الذي نتولّه به ونحار إزاءه، ونفنى فيه لكي نبقى البقاء الأمتع، والذي لا نتخيل وجوداً للآخرة من دونه. من هنا كانت المرأة مصدر الوحي وربة

الإلهام. أن يكون الشعر حفظ الأسرار، وأن تكون المرأة سر الوجود، كما يقول ستيتيه، فذلك يعني أنها كونٌ من الشعر، وأروع كائن يجسده الشاعر في كلماته.

١٠ - ليل المعنى

إصِل بعد هذا إلى نهاية المطاف، لكي أتحدث عن البداية، أعني عنوان الكتاب: ليل المعنى. والحق أنه عنوان يجذب القارىء ويفتح شهيته للقراءة، وذلك بقدر ما يجمع بين شيئين لم نألف الجمع بينهما، وبقدر ما يدعونا إلى حدْس المعنى الذي يمكن أن توحي به عبارة «ليل المعنى».

ومع ذلك قد لا يكون المعنى الذي تفيده هذه العبارة جديداً كل الجدّة. فلقد تحدّث العرب عن محنة المعنى، وعن بيداء المعرفة. ويمكن أن يكونوا قد طرقوا هذا المعنى من قريب أو بعيد، كما ذكر ذلك جواد صيداوي في تعقيب له على بعض منتقديه. ولقد استعمل أدونيس، صديق ستيتيه، العنوان نفسه لمقالة من المقالات التي كان يكتبها، كل أسبوع، في مجلة «الكفاح العربي» (العدد الصادر في ١٩٨٤/٤/٩). ولاشك أن التعابير نفسها تتوارد، أحياناً، على أقلام الشعراء والكتاب الذين يتبادلون التأثير ويلبسون لباس بعضهم بعضاً، خاصة إذا كانوا ينتمون إلى مدرسة فكرية واحدة، أو ينخرطون في حركة ثقافية واحدة. والحال فإن ستيتيه وأدونيس يتقاربان ويتماهيان. وهناك تبادل بينهما تجلّى في إقدام كل منهما على ترجمة قصائد من نتاج الآخر. إنهما شريكان في صنع الحداثة الشعرية والفكرية، وعالم المعنى عندهما واحد. وعلى كل فقد أتى ستيتيه على ذكر أدونيس أكثر من مرة في «ليل المعنى»، مقدّراً ومادحاً أحياناً، ناقداً وقادحاً أحياناً أخرى. فهما زميلان في صناعة الشعر، وهما ندّان بل ضدان، بقدر ما هما صديقان. وربما لأنهما صديقان. ألسنا نذهب إلى تفسير الأشياء بأضدادها؟

وقد يكون أدونيس سبق ستيتيه إلى استعمال العنوان الذي نحن بصدده. وقد يكون ستيتيه أسبق منه، على ما يتبيّن من الاطلاع على «المختارات» التي ترجمها كاظم جهاد من شعره وأعاد قراءتها أدونيس نفسه. وأنا لا أقطع في هذا الأمر. لأني لست مطلعاً على أعمالهما الكاملة. وإن كنتُ أرجّح بأن الاثنين ينهلان من مصدر واحد، ويشعلان مصابيحهما من ذات البؤرة الشعرية. إذ كلاهما يرجع إلى المراجع نفسها، وبالأخص إلى الشاعر نوفاليس الذي ذكره أدونيس في مقالته «ليل المعنى»، والذي يستشهد به ستيتيه مراراً في كتاب «ليل المعنى». وأنا لا أعدّ كلامي هذا تعريضاً بكاتبين

أجد متعةً كبيرة عند قراءتها. إذ لكل واحد سفره في ليل المعنى. كل شاعر يضيء ليلنا بكلماته التي هي إشعاع جسده المعتم، كما كل امرأة تزين الليل بجسدها، على حد تعبير ادونيس في قصيدته: «نساء رأيتهن». كل واحد يُوقد قنديله الغامض من نار رغباته، ويشعل معناه، أقصد معجزته، من أهوائه الضائعة. ونحن لا نتفرد بشيء كما نتفرد بأهوائنا ونزواتنا ووساوسنا. ولا نتفنّن في شيء كما نتفنن في ترجمة أحاسيسنا ورؤانا وأحلامنا. من هنا يبصر أحدنا ما لا يبصره الآخر، ويسمع ما لا يسمعه، ويخطر على قلبه ما لا يخطر على قلب بشر.

وأيا ما كان الأمر، فليل المعنى يشير إلى نهج في تناول الأمور، هو تفسير الأشياء لا بذواتها، بل أضدادها، كما يذهب إلى ذلك الصوفية، وبخاصة ابن عربي الذي يؤكد بأن «النفي هو عين الإثبات». ولقد أدرك الشعراء العرب، قديماً، هذا التزاوج بين الأضداد، فقالوا: الضد يظهر حسنه الضد. وللمتنبي بيتٌ رائع بهذا المعنى يقول فيه عن ثلوج لبنان التي سدّت عليه الطريق: فكأنها ببياضها سوداءُ. هكذا فتمام الشيء انقلابه إلى ضده. وهذا ما يذهب إليه أكثر المفكرين والكتاب المعاصرين، الذين خرجوا على منطق الهوية والتطابق في معالجة الأشياء، فاعتبروا أن الماهيات لا تتنافى وإنما يستدعي بعضها بعضاً، وراحوا يفسرون الشيء بتعدده واحتمالاته، باختلافه عن ذاته وتضاده معها. يقول جيل دولوز في كتابه: «ألف سطح وسطح»(*): كل كتاب أكتبه يشاركني فيه أناس كثيرون، ذلك أنني لست واحداً، بل أكثر من واحد. ويقول الياس خوري في روايته «رحلة غاندي الصغير»: وأنت رجل لأنك احتمال امرأة. وهذا قول يرى فيه الروائي إلى كل من الذكر والأنثى، لا بانغلاقه على هويته، بل باحتماله وانفتاحه على الآخر. ويقول أدونيس في «المدارات» التي يكتبها في جريدة «الحياة»: الشاعر ليس نفسه، إلا لأنه أكثر من نفسه. ومن أجمل ما كتبه حديثه عن تعاشق النور والظلمة في

(*) عنوان الكتاب في الأصل هو: Mille Plateaux. وقد ارتأيتُ تعريبه بهذه العبارة: ألف سطح وسطح. ففي العربية ينفتح الرقم ولا ينغلق. فنحن نقول، مثلاً، «ألف قصة وقصة» أو «ألف سبب وسبب»، ولا نقول «ألف سبب» لا غير. إما لأن النظرة العربية الاسلامية ترى إلى الشيء في عدم اكتماله وانفتاحه الدائم، كما يذهب إلى ذلك ستيته، من خلال قراءته للرقم الذي يمثله عنوان: ألف ليلة وليلة؛ وإما لمقتضيات نحوية بيانية، أي لأن الجملة في العربية لا تتوازن ولا تتناسق بغلق الرقم، بل بفتحه. وإذا صح الرأيان يكون في فتحه توازن العبارة وانفتاح الرؤية في آن.

القصيدة المشار إليها آنفاً. ومن بديع الصنع كلامه في القصيدة نفسها على ليلٍ يعجز الضوء عن إطفائه. وذلك حيث يقول: «ليلى، تلك التي أحبّها المجنون، أعطتْ اسمها لليل، فأين الضوء الذي يقدر أن يطفئه؟» فليلى التي اشتُقّ اسمُها من الليل أصلاً، هي التي تهب لليل اسمها فيما يتخيّل الشاعر. عندها يغدو الليل بمثابة نور الأنوار، ولا يعود بمقدور ضوء أن يطفئه، إذ كل ضوء يصبح قبساً منه. وصلاح ستيتيه يمارس قراءته للعالم على النحو نفسه. إنه يفسر الحلم باليقظة أو اليقظة بالحلم، ويزاوج بين النور والظلمة، ويسند الليل إلى المعنى، ويرمي من غير أن يرمي، ويتحدث عن القنديل الغامض أو الشفافية الغامضة، كما يتحدث عن غيب الوجود، وعن الانغلاق المنفتح، ويسمّي ما لا يتسمى. هكذا فهو يرى إلى الأشياء بوصفها تختلف وتتشابه، تتعدد وتتوحد، تتنافى وتتماهى، تتنافر وتتعاشق. وهذه رؤية صوفية بلغة معاصرة. من هنا فإن عنوان الكتاب: ليل المعنى ينبىء عن مضمونه ويفصح عن هويته.

ولابد لي، قبل أن أُنهي، من أن أشير إلى أنني قد تحدثت عن صلاح ستيتيه، لا كشاعر، بل كما بدا لي عبر حواراته، وخاصة «ليل المعنى». ذلك أن معرفتي بشعره، في لغته الأصلية، لا تسمح لي بالكلام عليه وتقييمه. ولهذا فإنني اعتمدتُ في هذا الصدد على شهادة من شهد له ممن هم أجدر مني من كتاب فرنسيين وعرب. وأما شعره المترجم إلى العربية، فإني أكاد أشعر عندما أقرأه، كأني أقرأ أبياتاً من شعر المتنبي أو آيات من القرآن مترجمةً إلى الفرنسية، أي أقرأ نصاً هو بمثابة جسد ضعيف النبض والنفس، قد فقد الكثير من إشراقه وجاذبيته وقوته. وليست هذه منقصة، بل هي على العكس مزيّة. ذلك أن الكلام كلما ابتعد عن النثر واقترب من الشعر، ازدادت صعوبة ترجمته. فكيف إذا كان الشعر المترجم هو شعر «تجسيدي»، يصدر عن قدرة فائقة في الاستعمال الغرائبي والجمالي للغة، كما يقول ستيتيه عن شعره. عندها تصبح الصعوبة مضاعفةً. من هنا يبدو نص ستيتيه الشعري عصيّاً على الترجمة، مع حذق مترجميه وبراعتهم، وفيهم الشاعر والكاتب. والحق أن ترجمة الشعر أمر متعذر، وهذا ما أدركه القدماء. فالشعر إما أن يُترجم حرفياً، وهذا منتهى الخيانة للأصل. أو يُترجم ترجمةً أقرب إلى الشرح والتفسير، وفي ذلك اختزال له. إلا إذا حصلت المعجزة وتُرجم الشعرُ شعراً، وعندها تستقل الترجمة عن الأصل وتغدو نصاً قائماً بذاته، ينتمي إلى ناقله أكثر مما ينتمي إلى واضعه. وأنا إذ أقول ذلك أفكر بالصديق، الكاتب المبدع، أحمد حاطوم الذي يكاد يترجم شعر ستيتيه شعراً، على ما قرأت هذا المقطع من قصائد يقوم بترجمتها، تُنشر فيما بعد:

يا حُسْنَها أصابعُ الرجلينْ، رِجْليها
الثلجُ نكهتُها
قامتُها في الضوء تمثالْ
تمثالها في غربةٍ، في ألقٍ، في بعض موتٍ
في بردِ أشجارٍ عراها البردْ، من دمعةٍ
هاجعةٍ في نغمٍ، كمنجةٍ كمنجةٍ وثالثهْ...
وكلُّها مُنْحطِمهْ
لاهبةٌ من حدَثٍ قد كانْ: أوراقُها غريبةْ
قد جُسِّدتْ على قفا النيرانْ.

*

وأخيراً أختم كلامي عن «دليل المعنى»، آملاً أن لا يجد الآخرون غضاضةً فيما كتبته، ولو كان ذلك يخالف آراءهم ولا يجري على هواهم، سواءٌ منهم أصحاب الكتاب، أو الذين تحدثت عنهم في معرض حديثي عنه، أو الذين تعنيهم الكتابة عنه وعن أصحابه، بصورة من الصور. فالكتابة حول أعمال الغير ينبغي أن تكون مدعاةً للاختلاف. ليس الاختلاف الوحشي، بل الاختلاف المنتج للمعنى، والمقبول، أو الجميل المستحسن. فعسى أن أكون مفيداً، جميل المخالفة، فيما خالفتُ فيه.

علي حرب